معاني الفلسفة

تأليف

د. أحمد فؤاد الأهواني

الكتاب: معاني الفلسفة

الكاتب: د. أحمد فؤاد الأهواني

الطبعة: ٢٠٢١

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم –
الجيزة - جمهورية مصر العربية
هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ _ ٣٥٨٦٧٥٧٦ _ ٣٥٨٦٧٥٧٥
فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

http://www. bookapa.com **E-mail: info@bookapa.com**

دار الكتب المصرية
فهرسة أثناء النشر

الأهواني ، أحمد فؤاد
معاني الفلسفة / د. أحمد فؤاد الأهواني
– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.
١٦٣ ص، ١٨*٢١ سم.
الترقيم الدولى: ٤ – ٢٥٥ – ٩٩١ – ٩٧٧– ٩٧٨
أ – العنوان رقم الإيداع : ١٠٨٠١ / ٢٠٢١

معاني الفلسفة

وكالة الصحافة العربية
«ناشرون»

كلمة المؤلف

رأيت الناس في مصر والشرق العربي مقبلين إقبالاً منقطع النظير على قراءة كتب الفلسفة والاطلاع على أفكار أصحابها. ولم يكن ذلك هو المؤلف منذ عهد قريب، بل كانت الفلسفة عنواناً على الإغراب والتعقيد والغموض، وكان التفلسف سمة الخارجين عن جادة الطريق. حتى إذا شذ أحد عن الأفكار الدارجة، أو طلع برأي جديد قيل له: لا تتفلسف، كأن الفلسفة رذيلة من الرذائل يتهم بها صاحب التفكير المعوج المنحرف؛ فرهبها الناس وانصرفوا عنها، وظلت حبيسة الكتب، بعيدة عن الأذهان غريبة عن القلوب.

وإقبال الناس على الفلسفة يحمل الدليل على يقظة هذا الشعب، ونفض غبار الكسل والجمود عن العقول. فقد صحبت الفلسفة الحضارة الإسلامية في أوجها، حتى لقد وصفها أبو يعقوب الكندي، فيلسوف العرب، في رسالته إلى الخليفة المعتصم بالله في الفلسفة الأولى فقال: إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة، صناعة الفلسفة.

ويرى أوجست كمت أن الإنسانية تمر في أدوار ثلاثة: الدور الديني، والدور الميتافيزيقي أو الفلسفي، والدور العلمي. فإن قيل: إننا في عصر العلم ولا حاجة بنا أن نعود القهقرى إلى عصر الفلسفة، قلنا: ولكننا في فجر النهضة ولابد لنا من اجتياز دور الفلسفة، حتى لا تكون هناك فجوة

أو طفرة بين العصرين.

وبعد: فهل وقع الطلاق فعلاً بين العلم والفلسفة؟ أم لا تزال الإنسانية في حاجة إليهما جميعاً؟!

مهما يكن من شيء فإن اتجاه الشعوب الشرقية اليوم إلى الفلسفة، كما يتجهون إلى العلم.فرأيت من الخير أن أمهد لطلاب المعرفة والحكمة بهذا الكتاب أفتح لهم أبواب هذه الصناعة، حتى يستقيم الطريق، وترفع منه الأشواك التي كانت تضفي على الفلسفة ما يكتنفها من غموض وإبهام.

وإني لأستلهم في هذا المؤلف روح أستاذنا المغفور له الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر مصطفى عبد الرازق. عنه أخذت الوضوح في الفكر، والدقة في التعبير، والسعي وراء الحق، وهي خلال جعلت منه الفيلسوف الحق.

أحمد فؤاد الأهواني

أكتوبر سنة ١٩٤٧

القسم الأول

لفظ الفلسفة

أكبر الظن أن الناطقين بالضاد يلفظون كلمة الفلسفة ولا يعرفون أصلها في الاشتقاق.

هي لفظة يونانية نقلها العرب في عصر الترجمة. قال الفارابي: "اسم الفلسفة يوناني، وهو دخيل في العربية. وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفيا؛ ومعناه إيثار الحكمة. وهو في لسانهم مركب من "فيلا" ومن "سوفيا". ففيلا الإيثار، وسوفيا الحكمة. والفيلسوف مشتق من الفلسفة، وهو على مذهب لسانهم: "فيلوسوفوس". فإن هذا التغيير هو كتغيير كثير من الاشتقاقات عندهم، ومعناه المؤثر للحكمة. والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته، وغرضه من عمره الحكمة".

فالفلسفة إذن هي محبة الحكمة. وذكر شيشرون أن فيثاغورس هو الذي وضع هذه اللفظة فقال: لست حكيماً، ولكني محب للحكمة.

وجاء في ختام محاورة فيدر أن سقراط أمر فيدر أن يخبر ليسياس برسالة الآلهة، وفحواها: أن هوميروس وسولون وسائر الشعراء والخطباء والمشرعين إذا كانت كتاباتهم تستند إلى معرفة الحقيقة، فلا ينبغي أن يسموا كذلك، بل الأليق أن ينعتوا بلقب أسمى.

فيدر– وما ذلك الاسم الذي تطلقه عليهم؟.

سقراط– لا أسميهم حكماء، لأن هذا الاسم عظيم لا يتصف به إلا

الله وحده!، وإنما أسميهم محبي الحكمة أي (فلاسفة).

غير أن هذا التعريف التاريخي لهذه اللفظة لا يدلنا على شيء، فقد أحالنا من لفظة محبة الحكمة إلى الحكمة، وجعل الله هو الحكيم والحكمة من صفاته. فما الحكمة وما الحكيم؟!!.

قال الفيومي صاحب المصباح المنير: "الحكمة وزان قصبة للدابة، سميت بذلك لأنها تذللها لراكبها حتى تمنعها الجماح ونحوه. منه اشتقاق الحكمة لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأرذال".

وبحث الأستاذ الأكبر مصطفى عبد الرازق عن أصل الفلسفة عند المسلمين في كتابة تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، فانتهى إلى أننا "كثيراً ما نجد في كتب مؤلفي العربية وضع الحكمة والحكيم مكان الفلسفة والفيلسوف وبالعكس، وعبروا بحكماء الإسلام وفلاسفة الإسلام. والحكيم عندهم على إطلاقه هو أرسطو".

الواقع أن الحكمة أنبل المعارف، والمتصف بها أنبل الناس. قال تعالى: "**يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً)**. فالحكمة أسمى شيء في الحياة. وليست الحكمة النظر بالبصر فحسب، بل بالبصر والقلب معا، أو بعين الحس والعقل إلى هذا العالم الذي وجدنا فيه. وقد يقول قائل: وهل يوجد من لا ينظر؟ فنجيب: نعم، لأن معظم الناس لا يستفيدون من حواسهم، وتقع أمامهم الأشياء المختلفة وهم لا يشعرون. وقد حث الله تعالى على النظر فقال: **(وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون)**. وقال **(فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور)**.

ولكل إنسان نظرة في الحياة: في أصلها وغاياتها، وفي مصير هذا الإنسان، وفي البعث والخلود، وفي الخير والشر.... فهذه أسئلة لابد أن كل واحد قد فكر فيها، وانتهى إلى رأى حقاً كان أم باطلاً. فإن قلت: ومن الناس من يقف متردداً لا يستطيع أن يتبين الطريق؛ قلنا: إن الشكاك واللاإدريين من الفلاسفة.

وعلى هذا نستطيع أن نقول: إن كل إنسان، وما دامت له نظرة في الحياة فهو فيلسوف.

ويذهب الأستاذ فروست[١] في مقدمة كتابه إلى أن كل إنسان، فلاحاً كان أم من رجال المال، كاتباً أم قائداً؛ حاكما أم محكوما، فهو فيلسوف بمعنى الكلمة. ذلك أن الإنسان بما هو إنسان، وقد وُهب دماغاً راقياً وجهازا عصبيا، فلابد له من التفكير، والتفكير مطية الفلسفة.

ويقول برتراند رسل[٢] في مقدمة كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية" ما فحواه: "ننشأ التصورات عن الحياة والعالم، تلك التي نسميها تصورات فلسفية، عن عاملين: الأول التصورات الدينية والخلقية الموروثة، والثاني هذا النوع من البحث المعروف "بالبحث العلمي". وقد استخدم لفظ "الفلسفة" بأشكال مختلفة، بعضها واسع وبعضها ضيق. وسوف استخدم هذا اللفظ على معناه الواسع، مما سوف أبينه. فالفلسفة عندي شيء متوسط بين الدين والعلم. فهي تشبه الدين من جهة أنها تحتوي على

(1) Frost: The Basic Teachings of the Great Philosophers, Philadelphia, 1945.

(2) Bertrand Russell: History of Western Philosophy. New York 1945.

تأملات في أمور لم تصبح بعد يقينية. وتشبه العلم من جهة أنها تلجأ إلى العقل لا إلى التقاليد أو الوحي. فإذا كان العلم يختص بالمعرفة المحدودة، والدين بالعقائد التي تتخطى نطاق المعرفة المحدودة، فبين العلم والدين "شقة حرام **No Man's Island**" هي الفلسفة.

وهناك كثير من الأسئلة لا يجيب العلم عنها، ولا تصل إجابات رجال الدين عنها إلى حد الإقناع، كما كان الأمر في الأجيال الماضية. مثال ذلك هل العالم عقل ومادة؟! وإذا كان الأمر كذلك فما العقل وما المادة؟ هل يخضع العقل للمادة، أم هو مستقل عنها؟ هل للعالم غاية.... الخ".

ويرى روستان[١] أن كل إنسان في خلال حياته يقبل نوعا من الفلسفة عن وعي أو عن غير وعي، إذ أن لكل إنسان أفكاره عن الكون والحياة، وعن دوره في هذا العالم، وعن الخير الشر. وتنشأ هذه الفلسفة عن القراءات والتعليم والتقاليد، وعن دوافع القلب، وهواتف الوجدان. ولم يمنع الجهل من جرأة الجهال على إعلان رأيهم في طبيعة النفس والموت والله.

* * *

على هذا المعنى الواسع نفهم معنى الفلسفة:

فهي أولاً نظرة شاملة إلى الحياة في مجموعها.

وهي من جهة أخرى حل المشكلات التي تتوسط بين العلم والدين.

---

(1) **Roustan: Le Cons de Philosophie, Paris 1923, P 2.**

وهي من جهة ثالثة الآراء التي تنتهي إلى العمل والسلوك، ما دامت سنة الحياة الحركة والنمو والإبداع. والذين يقصرون الفلسفة على التصورات المجردة المنعزلة في الذهن إنما يبعدون الفلسفة عن الحياة، ويردونها إلى ألفاظ جوفاء، كأنها تعيش في صحراء جرداء.

ولقد كان سقراط فيلسوفاً على هذا المعنى الذي نراه: لم يؤلف كتبا، ولم يدون رأياً ولكنه كان يعلم الناس في الشوارع والأروقة والملاعب، فكان هو الحكمة الحية، والفلسفة المتنقلة.

هذه الفلسفة الحية، أو فلسفة الحياة، لا تستطيع أن تحدها، أو تعرفها. ففي كل جيل لها مدلول، وفي كل عصر لها تعريف. وهذا يقتضي النظر في التاريخ لاستقصاء تطور مفهومها مع الزمان.

تطور الفلسفة

الفلسفة على خلاف العلم من حيث معالجة كل منهما: فموضوع الفلسفة هو موضوع تاريخها، أما العلم فلا يعني بتاريخه، بل يضرب صفحاً عن هذه المقدمات التاريخية الطويلة، ويبدأ بالنظر إلى الأشياء كما هي. أما الفلسفة فلم تستقر بعد، ولم تصل إلى نتيجة يطمئن إليها العقل. فلابد لنا من الاطلاع على الأنظار المختلفة للفلاسفة نحو الحياة، أي لابد من الاطلاع على تاريخ الفلسفة. وهذا هو معنى قولنا: الفلسفة هي تاريخ الفلسفة.

والحياة أو الكون أو الوجود ينقسم قسمين: الأول هو الإنسان، والثاني كل ما عدا الإنسان: أي الأشياء الخارجية من جماد ونبات وحيوان. أي أن العالم بأسره في كفة، والإنسان، وأعماله في كفة أخرى. ولا ندري لماذا قسم الإنسان هذه القسمة الجائرة، فوضع نفسه في جانب والعالم في جانب آخر، ولكنها أنانية الإنسان التي يدعي فيها أنه أفضل الكائنات وأشرفها. ولو كان أحد الحيوانات يفكر كما يفكر الإنسان فأكبر الظن أن يجعل نفسه في كفة والعالم كله في أخرى. ومن أقوال أكسانوفان: لو فكر البقر لجعل الآلهة على مثاله. لأن قدماء اليونان صوروا الآلهة في صورة الإنسان أي شبهوا الآلهة بهم، كل ما في الأمر أنها تمتاز بالخلود.

ومن هنا تنشأ مشكلتان أساسيتان: الأولى تتعلق بعالم الطبيعة ويصدر عنها المعرفة النظرية. فالمعرفة النظرية هي المعرفة الخالصة المستمدة من

الأشياء المحيطة دون أن يعقبها عمل. أو هي المعرفة الخاصة بالعالم الخارجي. وقد يتجه البحث لا إلى الظواهر الطبيعية الكونية بل إلى الإنسان وسلوكه وأخلاقه. وإذن فنحن إزاء مشكلتين رئيسيتين في الفلسفة: الأولى هي البحث في الطبيعة، والثانية هي البحث في الإنسان وسلوكه أو أخلاقه. فما موقف الفلاسفة من قديم الزمان إزاء هاتين المشكلتين.

الفلسفة اليونانية

لو رجعنا إلى الفلسفة اليونانية لوجدنا أن فلاسفة اليونان الأولين المسمين بالحكماء السبعة مزجوا بين المسألتين، فنظروا تارة إلى عالم الطبيعة وتارة أخرى إلى عالم الإنسان. ولكنهم لم يكونوا متعمقين في بحث هذه المشاكل وإنما بدأ البحث العميق الذي لا يفسر الأشياء تفسيراً روائياً ويرجع المظاهر إلى قوى الآلهة، هذا التفسير الجدي لحل هاتين المشكلتين بدأ بالطبيعيين الأولين. وهؤلاء غلبوا النظر في الطبيعة على النظر في الأخلاق، فكان همهم البحث في أصل الموجودات المختلفة، وتراءى لهم أن اختلافها إنما هو اختلاف ظاهري، وأن مرجعها جميعاً إلى شيء أو مبدأ واحد. فطاليس يقول إن أصل الأشياء الماء، منه خرجت جميع الموجودات. وقال انكسمندر بأن أصل الأشياء مادة لا متناهية مزيج من كل شيء. وقال انكسيمانس بأن الهواء هو أصل الأشياء. ومذهب هرقليطس هو أن النار أصل الموجودات.

ونحن نسمي الطبيعيين الأولين فلاسفة للأسباب الآتية:

أولاً: لأنهم نظروا إلى الأصل الأول للأشياء فحاولوا معرفة العلة الأولى لا العلة القريبة؛ وهذا أحد عناصر الفلسفة.

ثانيا: لأن نظرتهم كانت عامة شاملة لا جزئية وهذا عنصر آخر من عناصر الفلسفة.

وثالثاً: لأنهم ردوا الكثرة إلى الوحدة وهذا هو العنصر الثالث.

ومما لا شك فيه أن هذا العالم الذي نعيش فيه زاخر بالموجودات التي لا نستطيع لها عداً ولا حصراً. ومن النظر الفلسفي أن نضمها في شيء واحد.

أما الطبيعيون المتأخرون فقد سموا كذلك لأنهم وجهوا النظر إلى الطبيعة أكثر من النظر إلى الإنسان، ولأنهم اعتمدوا على آراء الطبيعيين الأولين وقالوا بشيء جديد. منهم أنبادوقليس، ومذهبه أن أصل الأشياء العناصر الأربعة الماء والهواء والنار والتراب، فجمع بين العناصر التي قال بها الطبيعيون الأولون، وأضاف عنصراً جديداً هو التراب. وقد لقيت هذه النظرية حظاً كبيراً جداً من الرواج طوال القرون الوسطى حتى عصر النهضة، فكانت هي الأساس العلمي عند الأوربيين والعرب على السواء.

وقال ديموقريطس بالذرة التي برز القول بها في العصر الحديث. وقال انكساجورس بالذرة أيضاً ولكنه وصفها بصفات تخالف تلك التي تصورها ديموقريطس فقال: إنها لا تتحرك بذاتها ولا تلتقي مصادفة، وإنما لابد أن يكون من ورائها مدبر لها. فكان أول من نادى بوجود عقل مفكر مدبر للعالم، ولهذا السبب رفع أرسطو من شأنه.

وفي الفلسفة اليونانية مدرسة أخرى غير مدرسة الطبيعيين هي مدرسة الفيثاغوريين أي أصحاب فيثاغورس الفيلسوف الرياضي الذي تصور العالم تصوراً رياضياً، وجعل الأعداد والأنغام أصلاً للموجودات. واهتمت هذه المدرسة بالمشكلة الثانية وهي المشكلة العملية أي عالم الإنسان، فكانوا

ينزعون إلى التصوف، ويميلون إلى الطهارة، ويعيشون معيشة أقرب إلى أن تكون معيشة دينية بمعنى الكلمة. ونظروا في الإنسان وقالوا بخلود النفس وبوجود عالم آخر. وأكبر الظن أن هذه الآراء اكتسبها فيثاغورس من الشرق لأنه صاحب النفحات الروحية من قديم الزمان.

والمدرسة الثالثة هي مدرسة الإيليين ومنهم اكسانوفان القائل بالتوحيد. ولكن أبرزهم وأعمقهم أثراً في الفلسفة هو بار منيدس وتلميذه زينون. ولقد نظر الإيليون إلى عالم الموجودات فأنكروا ما فيه من تغير وكثرة وحركة وقالوا: إن هذه المظاهر المتغيرة المتحركة وهمية، وإنما حقيقة الموجودات أنها واحدة ثابتة.

سقراط:

وهكذا نجد أن الفلسفة اليونانية إلى عصر السوفسطائيين كانت منصرفة كل الانصراف إلى البحث في الطبيعة لا الإنسان، حتى جاء سقراط فانصرف إلى البحث في الإنسان؛ حتى قال شيشرون: إن سقراط هو الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي حول أنظار الفلاسفة من البحث في مسائل الطبيعة إلى البحث في الأخلاق وسلوك الإنسان. وسقراط هو الذي وجه اهتمام الناس إلى البحث في أنفسهم، فاتخذ الشعار الذي كان مكتوباً على باب معبد دلفي (اعرف نفسك بنفسك) وجعله شعاره. كان اهتمام سقراط إذن بوجه خاص إلى المشكلة الخلقية وأهمل النظر في الموجودات الطبيعية ولم يعن بالبحث فيها كل فعل في صدر شبابه، ثم انصرف عنها إلى البحث في الأخلاق. وأهم ما كان يعني به

مسألة الفضيلة.

والإجماع منعقد على أن سقراط من أعظم الفلاسفة قدراً في تاريخ الإنسانية، ومع ذلك فنحن لا نجد له كتاباً واحداً ألفه في الفلسفة، لأنه كان ينشد الحكمة العملية في السيرة الحميدة، والقدرة الصالحة؛ وأنه لا خير في علم بغير عمل. وجملة مذهبه أن العلم هو الفضيلة، والفضيلة هي العلم.

كان غرض سقراط هداية الناس، وسبيله إلى ذلك أن يعرفوا أنفسهم.

ولما حوكم سقراط نهض يدافع عن نفسه، وروى لنا أفلاطون على لسان سقراط هذا الدفاع الذي جاء فيه: "سأحاول أن أوضح لكم لم دعيت بالفيلسوف، ومن أين جاءتني هذه الأحدوثة السيئة!!... إن لدي ضربا معينا من ضروب الحكمة كان مصدر ما شاع من أمري، فإن سألتموني عن هذه الحكمة ما هي؟ أجبت إنها في مقدور البشر، وإلى هذا الحد فأنا حكيم!...".

وهكذا نرى أن الفلاسفة الذين اشتغلوا بصناعة الفلسفة قد ذاع أمرهم في اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد، إلا أن سقراط على طريقته في التهكم أراد أن ينفي عن نفسه تهمة الفلسفة أو الحكمة لأنها من صفات الله، وأن الله كما قال سقراط في الدفاع هو "الحكيم الأوحد".

أفلاطون:

وأفلاطون أعظم تلامذة سقراط بل يعد استمراراً لفلسفته، وكذلك أرسطو استمرار لفلسفة أفلاطون. والذين يرون أن هناك خلافاً عظيماً بين

أرسطو وأفلاطون يخطئون بعض الخطأ في هذا الجزم، لأن أرسطو امتداد لأفلاطون فهو تلميذه. وإن كان قد عدل في بعض آرائه، فهو تعديل لا يعدو أن يكون نوعا من النظر إلى ناحية جديدة أو تتمة لمذهب أفلاطون. فأفلاطون كمل سقراط، كما أن أرسطو كمل أفلاطون، فماذا نجد عند أفلاطون وأرسطو فيما يختص بالفلسفة؟!. ما هي الفلسفة وما هو الفيلسوف؟، وما موضوع الفلسفة التي ينبغي أن يبحث فيها عند كل من هذين الفيلسوفين. ترك لنا أفلاطون شيئاً مسجلاً في كتابه "الجمهورية أو المدينة الفاضلة" تعرض فيه لهذا السؤال وهو ما في الفلسفة؟ ومن هو الفيلسوف؟. تعرض لهذا السؤال لعلة وهي أن جملة مذهب أفلاطون يرمي في النهاية إلى تكوين الحكم الصالح أو المدينة الفاضلة. هذا ما نجده عند بعض المؤرخين للفلسفة فهم يقولون إن مذهب أفلاطون يرمي في النهاية إلى تكوين الحكم الصالح في المدينة الفاضلة.

الواقع أن مذهب أفلاطون كل لا يتجزأ، والغرض منه البحث في الأحوال السياسية الشاملة لأفكار اليونان في ذلك الزمان، خصوصاً الخلاف بين الديمقراطية ومذاهب الحكم الأخرى. نظر أفلاطون في المشكلتين الرئيسيتين وهما: مشكلة العالم والوجود وأصله ومشكلة الأخلاق، وتكلم في نظرية المعرفة ونظرية المثل وفي النفس الإنسانية؛ إلا أن كل ذلك ينتهي في نظره إلى نتيجة نهائية هي الحكم الصالح. ولقد كان أفلاطون وفياً للفن الذي اصطنعه لنفسه وهو الفلسفة، فجعل أعظم الناس هم الفلاسفة، وحل تلك المشكلة السياسية التي شغلت أذهان الناس بقوله: إن الحكام في المدينة ينبغي أن يكونوا من الفلاسفة، فقد

حكى أفلاطون على لسان سقراط في الجمهورية فقال:

"إلى أن يصبح الفلاسفة ملوكاً، أو يصبح ملوك وأمراء هذا العالم فلاسفة يملكون روحها ويسلمون بقوتها حتى لتلتقي السياسة والحكمة... فلن تبرأ المدن من الشرور بل فيما أعتقد لن يهدأ بال الإنسانية"[1].

ونستطيع أن نجد هذا الروح بالضبط عند أحد فلاسفة المسلمين وهو الفارابي الذي يذهب هذا المذهب في كتاب المدينة الفاضلة. وليس مذهب الفارابي نسخة من أفلاطون ولكنه اعتمد عليه؛ ويبدو من خلال كتاب الفارابي أنه أفلاطوني أكثر منه أرسطو طاليسي. ونجد هذه الفكرة أيضاً عند إخوان السفا؛ والواقع أن هذه الجماعة كانت تريد أن تجمع الحكم في أيدهم وهم الحكماء أو الفلاسفة.

يرى أفلاطون إذن أن الفلاسفة أجدر الناس بالحكم سواء أكانوا ملوكا من أول الأمر أو غير ملوك، فإن كانوا ملوكا فلابد لهم من الاطلاع على الفلسفة؛ وعلى طالب الملك أن يدرس الفلسفة كذلك.

فما الفيلسوف الذي يطلبه أفلاطون؟ ليس هو ذلك الذي يؤثر الحكمة بالمعنى الشائع المعروف، وإنما ينبغي أن يذهب إلى الحقائق نفسها، ينفذ من الظواهر إلى البواطن فيعرف الحق لذاته. والحق واحد لا يتعدد سواء أكانت تلك الحقيقة الواحدة حقيقة نظرية مستمدة من الموجودات الطبيعية، أو حقيقة خلقية مستمدة من سلوك الناس. والواقع أن أفلاطون لم يأت بجديد في هذه الناحية أكثر من أنه أعتمد على نظريات بعض

---

(1) الجمهورية: الكتاب الرابع- ٤٧٤.

الفلاسفة السابقين وخاصة بارمنيدس وسقراط أي أنه جمع بينهما، فبارمنيدس نظر إلى الموجودات الطبيعية ورأى أنها واحدة على الرغم من اختلافها الظاهر، لأن هذا الاختلاف ناشئ من الحواس فقط؛ ولكن في عالم العقل هذه الموجودات واحدة، فهناك شجرة واحدة، أما الأشجار الكثيرة فهي وهمية، والحقيقة هي تلك الشجرة الواحدة الموجودة في العقل. وكذلك هناك إنسان واحد موجود في العقل. هذا ما أخذه أفلاطون عن بارمنيدس. وأخذ أفلاطون عن سقراط اتجاهه نحو الأخلاق ونحو الخير، فقد كان سقراط يبحث في هذه المسألة: هل الخير متعدد كثير أم واحد؟ هل العدالة واحدة أم يمكن أن تختلف باختلاف وجهات النظر عند كل شخص، كما يرى بروتا جوراس الذي يذهب إلى أن الإنسان مقياس لكل شيء. فالفلسفة عند أفلاطون ليست في معرفة الأشياء المحسوسة سواء أكانت طبيعية أم خلقية بل في معرفة الأشياء المعقولة، فيبصر الإنسان الحقيقة العقلية، حتى ينتهي الإنسان إلى الحق والخير. ثم أضاف أفلاطون إليهما مثالاً ثالثاً هو الجمال. أي أن الفلسفة عند أفلاطون هي طلب الحق والخير والجمال. وهذه المثل الثلاثة ليس بينها خلاف، وإنما هي أوجه لشيء واحد؛ فإن طلبت الحق فأنت لابد طالب الخير والجمال وإن طلبت الخير فأنت لابد طالب الحق والجمال، وإن طلبت الجمال فأنت لابد طالب الحق والخير. وقد يبدو لنا أن اجتماع الحق والخير شيء مقبول، ولكن ما شأن الجمال، وما قيمته وما منزلته في الفلسفة تلك المنزلة التي رفع أفلاطون بمقتضاها الجمال إلى مرتبة الحق والخير. الواقع أنه يقصد بالجمال الفن فهناك نوعان من الجمال. جمال في الطبيعة، وجمال يخلقه

الإنسان من صنع يديه. فالإنسان خالق لأعمال نفسه خصوصاً في بلاد اليونان، حيث كانوا يعنون عناية عظيمة بالآثار الفنية، وصناعة التماثيل، وقرض الشعر. فالخلق الذي يبتدعه الإنسان يقصد منه أو يراعى فيه الجمال، أي التناسق الذي يعجب الناظر إليه. وعندما يخلق الإنسان هذا الأثر الفني كأن يكون تمثالاً من الرخام، فهو قبل أن يخلقه كان فكرة في ذهنه؛ فالفنان يبصر المعنى أو الفكرة قبل أن يحققها في الخارج. وكما أن الإنسان يراعي الجمال في خلق آثاره الفنية كذلك صانع هذا الكون الطبيعي إنما راعى فيه الجمال في الإبداع. وإذن فطالب الفلسفة يجب أن يبحث وراء هذه الحقائق الأولى ليبصرها فينفذ إلى الحق والخير والجمال، ولا يكتفي بالنظر إلى الأمور الجزئية. ولو طبقنا هذا على ما قاله أفلاطون في السياسة فمعنى ذلك: أن الحاكم في المدينة يجب أن يكون فيلسوفا بمعنى أن يبصر أولا نوع الحكم الواحد، ثم يطبق هذا النوع من الحكم الذي يبصره بعين الحق مع محبة الحق. وهذا لا يتسنى إلا للفيلسوف.

أرسطو:

ورأى أرسطو في الفلسفة بالغ الأهمية، لأن الإنسانية في الشرق والغرب ظلت خاضعة لتعاليم ذلك الفيلسوف أكثر من ألفي عام ولقب بالمعلم الأول، ورفعه الكثيرون فوق مرتبة أستاذه. ولقد كان رأي أفلاطون أن الفيلسوف الحق هو الذي يطلب المثل الخالد لا الأشياء الزائلة. وخلاصة رأي أفلاطون طلب المثل في شتى نواحي الحياة: الحق والخير والجمال. الحق في الأمور الطبيعية، والخير في السيرة العملية، والجمال في الفن، وهو من صنع الله أو الإنسان. وهذه قسمة صحيحة أخذ بها

أرسطو والمحدثون مثل كنت الألماني الذي قسم الموجودات إلى ثلاث: طبيعية، وعملية، وفنية. غير أن أرسطو اختلف مع أستاذه على الرغم من انقطاعه عشرين عاما في الأكاديمية. وهو خلاف طبيعي لأن عقل أرسطو كان نافذاً جباراً، ولم يكن يقنع بالتسليم الأعمى لقول أفلاطون كغيره من التلاميذ. ومع ذلك فلم ينقطع عن احترام أستاذه وتبجيله مما نجده واضحاً في معظم كتبه. ومما يؤثر عن أرسطو قوله "أحب أفلاطون ولكن حبي للحق أعظم!". وهذا يعني أن الفيلسوف ينبغي أن يطلب الحق لذاته مع قطع النظر عن العلاقات الشخصية والصداقات الزائلة. وهو مذهب أفلاطون.

والواقع ليس هناك تعارض كبير بين أفلاطون وأرسطو لأننا لا نستطيع أن نفهم كيف أمضى أرسطو عشرين عاماً في صحبة أفلاطون دون أن يتأثر به. جاء أرسطو من بلد أجنبي عن أثينا، وكان أبوه نيقوماخوس طبيبا للملك أمنتاس ملك مقدونيا فتعلم عنه في صباه كما يحكي جالينوس، وانطبعت نفسه على محبة العلم الطبيعي والنظر في الأشياء المحسوسة. فلما ذهب إلى أثينا اجتمع في نفسه العلم الطبيعي الذي كانت الأكاديمية تنصرف عنه، والتصوف الأفلاطوني. أو بمعنى آخر صاغ أرسطو آراءه في قالب أفلاطوني. ولكن أرسطو نهج منهجاً آخر: بدأ شبابه وهو تلميذ بتعليم الخطابة والبيان، وكانت له مؤلفات ضاعت مع الأسف شبيهة بالمحاورات الأفلاطونية تمتاز بجمال الأسلوب، يتحدث فيها عن الشعر والخطابة؛ ولعل هذه المؤلفات الضائعة هي التي اشتهر بها أرسطو، إذ يحكى شيشرون أن أسلوبه فيها يجري كنهر من ذهب. فلما مات أفلاطون

انصرف أرسطو عن أثينا ودعاه الملك فيليب ليعلم الإسكندر. واستفاد أرسطو من هذه العلاقة فوائد كثيرة. يقال إن الإسكندر أمر جميع الصيادين بحرا وبرا وجوا أن يقدموا لأرسطو أنواع الحيوان الغريبة مما يصادفونه، فجمع بذلك مشاهدات كثيرة عن علم النبات والحيوان، أصبحت فيما بعد أساساً لهذه المعلومات الواسعة عن شتى الموجودات. ومن أفضال الإسكندر أن منحه ما لا أنشأ به مدرسته المعروفة بالمشائين في أثينا؛ وهي مدرسة غريبة حقاً كان يجتمع فيها أرسطو مع تلاميذه يبحثون في شتى أنواع المعرفة: المنطق، العلم الطبيعي، علوم الحياة، السياسة، الأخلاق. وأنشأ فيها مكتبة كبيرة، أكبر الظن أن مكتبة الإسكندرية نسجت على منوالها، وأنشأ فيها متحفاً للتاريخ الطبيعي. فنحن إذن نجد كثيرا من الخلاف بين منهج أرسطو وبين منهج أفلاطون والفلاسفة المتقدمين. أما المتقدمون فقد اقتصروا على العلم الطبيعي وبعضهم انصرف إلى العلم بما وراء الطبيعة. وأهمل سقراط العلوم الطبيعية، وكان اهتمام أفلاطون بالرياضة على وجه الخصوص. أما أرسطو فإنه لم يقنع بهذه النظرات الجزئية، بل سعى إلى النظر في كل شيء: فإذا تكلم في السياسة اقتضى البحث منه النظر في دساتير المدن الإغريقية القائمة. يقال إنه دون مشاهدات عن ثلثمائة وستين دستوراً جعلها أساساً للكلام في السياسة.

نخلص من هذا إلى أن الفيلسوف عند أرسطو يجب أن يكون نظره شاملاً لكل شيء، ولذا كانت إحدى خصائص الفلسفة هي النظر الشامل الواسع لا النظر الجزئي.

وننتقل إلى نقطة أخرى في فلسفة أرسطو مرجعها الخلاف الذي وجدناه بينه وبين أفلاطون. فأفلاطون يرى أن الفلسفة هي طلب المثل. ولكن ما المثل؟ ألها وجود حقيقي خارج العقل أم لا؟ هل المثال شيء حقيقي موجود في عالم المعاني (المثل) أم هو لفظ لا أكثر ولا أقل؟. أما أرسطو فيرى أن هذه المثل العقلية ليس لها وجود حقيقي خارج العقل، وإنما هي موجودة في الأشياء نفسها، وهذا هو ما جعل المؤرخين يقولون: "إن مثال أفلاطون هو صورة أرسطو أنزلها من السماء إلى الأرض" ومعنى ذلك أن أرسطو بحث في علة الموجودات وتأثر في تفسيره بآراء الفلاسفة السابقين؛ مثلا هذا تمثال من النحاس ما علة وجوده؟ أفلاطون يقول علة وجوده المثال الذي نسج هذا التمثال على منواله. أما أرسطو فيقول هذا التمثال له مادة لا غنى عنها، فلا يوجد تمثال بغير مادة من نحاس أو خلافه. فإذن النحاس علة في وجود التمثال، وهذه هي العلة المادية ولكن هذه المادة وهي النحاس لا تكفي بل لابد لها من الصورة أو الشكل أو الهيئة التي تخرج النحاس إلى هذه الهيئة وهي التمثال. والعلة الثانية وهي السبب في وجوده هي العلة الصورية، وهذه الصورة التي أضافها أرسطو إلى هذه المادة هي المثال الأفلاطوني. ثم العلة الفاعلية وهي الصانع الذي صنع هذا التمثال. وعلة رابعة هي الغاية التي من أجلها أنشئ هذا التمثال، وإذن فالموجودات حين نبحث عن علة وجودها ننظر إليها من جهة العلل الأربعة: فعلة مادية وصورية وفاعلية وغائية. وهذه هي الفلسفة أي البحث عن علة الشيء. وكلما ذهب الإنسان إلى أعماق هذه العلل كان الفيلسوف الحق. وكانت الفلسفة هي البحث عن العلل البعيدة

والغايات النهائية. ولا تزال هذه الفكرة التي قال بها أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة، من أن الفلسفة هي طلب العلة البعيدة والأسباب الأولى والغايات النهائية، لا تزال هي الفكرة الصحيحة عن الفلسفة حتى اليوم.

يستهل أرسطو كتاب "ما بعد الطبيعة" بقوله: يرغب الناس جميعاً بالفطرة في المعرفة. وآية ذلك ما نجده من لذة في الحواس.

ثم أضاف بعد قليل:

ولكننا لا نعد مدركات الحواس حكمة، ولو أنها تقدم أوثق المعرفة بالجزئيات، إلا أنها لا تفيدنا عن علة أي شيء. مثال ذلك "لم كانت النار حارة؟". بل الحواس نقول فقط "إنها حارة".

وينتهي من هذا الفصل بقوله:

"تتعلق الفلسفة بالعلل والمبادئ الأولى للأشياء".

ثم قال: "فمن الواضح إذن أن الفلسفة هي المعرفة بالمبادئ والعلل".

الفلسفة بعد أرسطو:

بعد أرسطو تغير معنى الفلسفة، لأن البيئة تغيرت تغيراً شكلياً بأن انتشرت فكرة الجامعة الإغريقية. وقد نبتت هذه الفكرة قبل الإسكندرية وهو الذي عمل على تنفيذها، أما قبل ذلك فكان الإغريق يأبون الاختلاط مع غيرهم من الشعوب الأخرى إذ كانوا يعدون أنفسهم أرقى من غيرهم من الشعوب، ولهذا السبب كانوا يرفضون الاختلاط. حتى جاء الإسكندر ولم يكن من أصل إغريقي فأراد أن ينفذ فكرة جديدة هي فكرة

توحيد الشعوب في ظل الإغريق، وسار بذلك سيرة عملية، إذ تزوج أميرة من أميرات فارس ودفع قواده إلى التشبه به، فأثرت هذه الفكرة السياسية في الفلسفة أيضاً. ولم يعد العلم والفلسفة مقصوراً على اليونان، بل انتشر في كل مكان، فالإسكندرية مثلا وهي مهد البطالسة ظهر فيها العلم والفلسفة، وأكثر من ذلك فقد اصطبغت الحضارة الإغريقية بالحضارة البابلية، وقد كانت تلك الحضارة متقدمة في علم الفلك، وله صلة وثيقة بعلم التنجيم الذي يبحث في صلة الكواكب بالإنسان، فنهتدي من هذه الصلة إلى أخلاق الشخص ومستقبله. ولا نستطيع أن نجزم إذا كان هذا العلم صحيحاً أو غيره صحيح، ولكنه لقي في الواقع رواجاً عظيماً منذ القرن الرابع قبل الميلاد أي بعد أرسطو واستمر حتى ظهور العرب والحضارة الإسلامية ولفلاسفة العرب رسائل في هذا العلم. فما هو السر الذي دفع الناس إلى الاهتمام بهذا الموضوع؟ السر في ذلك هو البيئة الجديدة أو الحالة السياسية أو الاجتماعية.

ذلك أن عهد الأحرار كان قد ولى، وظهرت مكان ذلك الإمبراطوريات الواسعة كإمبراطورية الإسكندر، والذين انقسمت إليهم دولته من بعد. ثم الإمبراطورية الرومانية التي تبددت فيها الحرية وظهر الحكم المطلق، حكم الإمبراطور المركزي وحكم الأمراء في الولايات. وكان هؤلاء الأمراء يقربون إليهم من يشاءون ويبعدون عنهم من يشاءون. فأصبح الناس وإذا بهم يرون الفقير غنياً، والغني فقيراً، دون علة أو سبب. فاضطروا إلى القول بالقدر أو القسمة أو الحظ المدبر للكون. وهي فكرة سرت إلى الشرق فآمنوا بها إيماناً شديداً حتى اليوم. ومرجعها كما نرى إلى

اضطراب الأحوال السياسية وسوء الأحوال الاقتصادية، وهذا العامل إذا أضيف إلى علم التنجيم رأينا أنهما يسيران جنباً إلى جنب. فاعتقاد الناس في علم التنجيم نشأ من الأحوال الاجتماعية التي سادت ذلك الوقت؛ وجدير بمثل هذه الأحوال أن تصرف الناس إلى النظر في المسائل الخلقية، لا كما اتجه إليها سقراط وأفلاطون: يطلبان القانون الخلقي العام الذي ينبغي أن يخضع له الناس جميعا. وإنما انصرفوا إلى البحث في المسائل الخلقية بحيث كان يدور محورها حول فكرة القضاء والقدر. وليفعل الفرد ما يشاء فكل شيء قسمة له.

غير أن هذا الاهتمام بالناحية الخلقية لم يصرف الناس عن التفكير في العلم الطبيعي، ولكنهم فكروا فيه على نحو آخر يختلف عن ذلك الذي جرى عليه أفلاطون وأرسطو على وجه العموم. فكان أرسطو وفلاسفة اليونان يجمعون في حكمتهم كل شيء، فينظرون في العلوم الرياضية وعلم الفلك والسياسة والأخلاق. كان أفلاطون مهتما بالسياسة، وكذلك أرسطو فهو معلم الإسكندر. ولكننا نرى ظاهرة جديدة بعد أرسطو، وبعد ظهور دولة الإسكندر، وانحلال الدولة الإغريقية. وهذه ظاهرة نسميها التخصص، أي تخصص العالم في فرع معين من المعرفة. فهناك عالم رياضي، وآخر فلكي، وثالث سياسي. والفيلسوف غير هؤلاء، وجميعهم يختلفون عن الفلاسفة السابقين الذين كانوا يجمعون في حكمتهم من كل طرف.

فظهر أرشميدس عالم الطبيعة، وظهر إقليدس صاحب نظريات الهندسة.

من هذا يتبين انصراف الفلسفة إلى الناحية الخلقية، وظهور فكرة الحظوظ المقسومة للبشر، وظهور فكرة التخصص التي نشأت بذورها في ذلك الوقت، واستوت في النضوج والتطور حتى بلغت غايتها في العصر الحاضر.

الرواقية:

وظهرت بطبيعة الحال مدارس فلسفية يهمنا أن نذكر منها المدرسة الرواقية لأنها أثرت في الحضارة الإنسانية حتى اليوم. وهناك كثير من المؤلفين يرون أن المسيحية تأثرت بالرواقية وأن الفلسفة الحديثة وعلى رأسها ديكارت تأثرت بها كذلك. فما رأي الرواقية في الفلسفة؟ لا نجد رئيساً لهذا المذهب كأفلاطون وأرسطو مثلا ولو أن على رأسها زينون الرواقي، إذ ظهر كثير من المفكرين يختلفون اختلافاً كثيراً في مشاربهم ولكنهم يلتقون في الفكرة العامة للرواقية؛ مثل ماركوس أوريليوس، وأبكتيتوس.

ويرى زينون أن الفلسفة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: المنطق والطبيعة والأخلاق. وهنا نجد شيئاً جديداً في الفلسفة الرواقية هو الاهتمام بالمنطق مما لم يكن معهوداً من قبل عند فلاسفة اليونان. ومن الخطأ القول بأن أرسطو هو الذي وضع علم المنطق فقد ألف كتبا كثيرة متفرقة في هذا العلم؛ ولكنه لم يعرف هذه اللفظة أي المنطق حتى جاء المتأخرون وجمعوا بين هذه الكتب، وارتأوا أنها تؤلف موضوعاً واحداً هو المنطق، وأنه خارج عن الفلسفة لأنه آلة الفكر كما يرى ابن سينا. فالمنطق عند زينون خارج

عن الطبيعة والأخلاق. ويضرب مثلا يقرب به الفلسفة إلى الذهن فيقول: إن الفلسفة بستان المنطق سوره، والطبيعة شجره، والأخلاق ثمره. أو الفلسفة كالبيضة: المنطق قشرتها، والطبيعة بياضها، والأخلاق محها. أما رأيه في الطبيعة أو في العالم الطبيعي فهو مادي يعتقد أن النار أصل الأشياء. وأن العالم يعيش في دورات لا نهائية من النار وإلى النار. ويبدو أنهم اعتقدوا في وجود الله وأنه القوة العليا المدبرة للكون، غير أنهم وحدوه مع زيوس إله الآلهة عند اليونان. وعندهم أن الله روح العالم الذي يسري فيه وأن في كل منا قبساً من تلك النار الإلهية. أما فلسفته الأخلاقية فكانت تلائم العصر الذي يعيش فيه، فقد كان الناس ينظرون إلى الماضي العظيم أكثر مما يتطلعون إلى المستقبل، فليس لهم أمل في مستقبلهم أفضل مما كانوا يعيشون فيه، أي أنهم يئسوا من إصلاح العالم. ولما رأوا وجود الشرور المختلفة التي لابد منها والتي لا سبيل إلى إصلاحها، دعوا الناس إلى الصبر والاحتمال. فالفلسفة الرواقية في صمميها أسلوب من الحياة يدعو إلى قبول الآلام الموجودة في العالم مع الصبر عليها. وهذا يتلاءم مع الفكرة التي سبق أن ذكرناها من أن فساد البيئة الاجتماعية والاقتصادية دفع الناس إلى الاعتقاد بوجود الحظوظ المقسومة التي نجعل علتها، ولكن يمكن أن نعرف أسبابها من النظر في الكواكب، لأن لها تأثيراً على الناس. وهذا يبين لنا كيف درجت الفلسفة في عصور مختلفة على القول بوجود عقول للأفلاك حتى عد المسلمون عشرة عقول. ومهما يكن من شيء فإن الرواقية لم تنزلق إلى القول بالتنجيم والاعتقاد في الحظوظ؛ وإنما زادوا أن العالم يخضع لقانون طبيعي وأن الحياة الفاضلة هي مطابقة الإنسان لهذا

القانون الطبيعي.

والخلاصة أن نظرة الفلسفة إلى العالم في العصر الذي جاء بعد أرسطو أي منذ القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن الأول الميلادي اتجهت إلى نوع من التخصص، وبدأت بذور انفصال العلوم المختلفة، خصوصاً العلم الرياضي، والعلم الطبيعي. وأصبحت الفلسفة منعزلة في المدارس يدرسها الطلاب على أيدي المعلمين. وهذا هو السبب في ظهور التقسيم في أبواب الفلسفة لفائدة التعليم، غير أن الاهتمام الأول للفلسفة كان النظر في الأخلاق وانتهوا فيها إلى حلين: الأول الاعتقاد بأن كل شيء مقدور على الإنسان، والثاني فكرة الرواقية التي تدعو إلى الصبر.

الرومان:

ثم بلغ الرومان الأوج. ولم يكن الرومان فلاسفة، ولكنهم كانوا إمبراطورية استعمارية لا يهم أصحابها إلا أن يستتب لهم الأمر في العالم الذي يحكمونه. وكانت الحضارة اليونانية هي السائدة عند الرومان. وسرعان ما هوت هذه الدولة لشيوع الترف فحدث رد فعل شديد للحضارة الرومانية، جعل الناس يلتمسون شيئاً آخر يبدد لهم ظلام الحياة: فظهرت للعالم ظاهرة كانت بالغة الأثر في التاريخ قرونا طويلة هي ظاهرة لا يمكن إغفالها وإسقاطها من حسابنا وهي الدين، أو على الخصوص الديانة المسيحية. وقد يعترض البعض فيقول كان اليونان قبل المسيحية يدينون بدين، وما خلا شعب في أي عصر من دين من الأديان. نقول إن الخلاف جوهري في المسيحية، وهي الدين الجديد الذي ظهر في العالم ليهدي الناس

في ذلك المجتمع المضطرب بعد انحلال الدولة الرومانية، وتختلف اختلافا بينا جوهريا عن الأديان السابقة.

كانت الأديان السابقة من صنع الإنسان وتجري على هيئة القصص التي يتمثلون فيها الآلهة تحيا حياة خاصة وتتنازع فيما بينها وتنسج على منوال الحياة الإنسانية حتى لقد كانوا يصورون الآلهة في صورة البشر. أما المسيحية واليهودية من قبل فهما ديانتان سماويتان تمتازان بالتوحيد لا بتعدد الآلهة؛ فنحن أمام ديانة تحدثنا أن الله موجود، وأنه هو الذي خلق العالم، وأنه أنزل دينه وحياً على لسان الرسل والأنبياء وسجل ما يريد في كتب مقدسة، وعلى الناس أن يؤمنوا بما جاء في هذه الكتب. وهذا يختلف عن ديانة الإغريق التي كانت تجري على لسان الجمهور عن طريق الأساطير التي دونها هو ميروس، أو تعرف على نحو آخر أوفى من ذلك الثوب الأسطوري القصصي، هو النحو الذي سلكه الفلاسفة وعلى رأسهم سقراط وأفلاطون وأرسطو. فقد اهتدى أرسطو إلى الله بعقله وقال بأنه واحد، ولو أنه يختلف مع الديانات السماوية في أنه جعل العالم قديما بقدم الله، ومعنى ذلك أن الله لم يخلقه ولكنه المحرك لهذا العالم؛ ذلك هو المحرك الأول أو المحرك الذي لا يتحرك. أما الديانة الجديدة فليس الله فيها من صنع الإنسان اهتدى إليه بعقله، بل الإنسان فيها من صنع الله، والله هو الذي أنزل على عباده الكتاب ليهديهم. وينبغي على الناس أن يقبلوا هذه الكتب السماوية وأن يؤمنوا بها، ففيها تفسير لكل شيء: لخلق العالم، وللحياة الخلقية التي ينبغي أن يحياها الإنسان. فإذا كان الأمر كذلك فما علينا إلا أن نركن إلى الدين، وأن نحفظ ما أنزل الله، وأن نتبع أوامره ونبتعد

عن نواهيه. وعندئذ لا حاجة إلى تفكير جديد ننظر من خلاله إلى الحياة نحاول تفسيرها. غير أن الأديان لا تستطيع أن ترضي جميع الناس، ولا يستطيع رجال الدين أن يضربوا على الأفهام أسواراً تمنع الناس من التفكير. فعلى الرغم من اضطهاد رجال الدين للمنكرين ظهرت الأفكار الحرة في كل مكان، وأثبتت الفلسفة وجودها، ونفذت إلى الدين وامتزجت به. ولكن مع ذلك ارتفع الدين إلى المحل الأول، وهبطت الفلسفة إلى المحل الثاني، وأصبحت خادمة له، وانطوت على نفسها. وكلما حاولت الاستقلال لم تجرؤ على ذلك خشية رجال الدين. وكل ما استطاع الفلاسفة أن يفعلوه هو محاولة التوفيق. ولكن هذه المسألة التي أصبحت الشغل الشاغل لهم، لم تظهر إلا في وقت متأخر. فكأن الفلسفة اتخذت مظهرين يتناسبان مع هذه الظاهرة التي شاعت في العالم:

المظهر الأول انصرافها إلى خدمة الدين، والثاني استقلالها شيئاً فشيئاً ومحاولتها التوفيق بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والسمع. فأصحاب الأديان يقدمون الشرع أو النقل على العقل، والفلاسفة يقدمون العقل على الشرع. وذكر ابن النديم في الفهرست أن المأمون رأى في المنام أرسطو فقال له ما الحسن؟ فأجاب أرسطو ما حسن في العقل. قال المأمون ثم ماذا؟ فأجاب أرسطو ثم ما حسن في الشرع[1].

ولكن الفلسفة لم يصبح لها ذلك الشأن الذي عرفناه في عصر ازدهارها عند سقراط وأفلاطون وأرسطو بل كان أصحاب الشأن هم رجال

---

(1) ابن النديم: الفهرست– المطبعة الرحمانية ١٣٤٨هـ، ص ٣٣٩.

الدين. ولقد اضطر رجال الدين اضطراراً في أوربا إلى الأخذ بالفلسفة اليونانية ليستعينوا بها على حرب الوثنية الرومانية. فنحن نعلم أن المسيحية لم تنتشر منذ القرن الأول الميلادي بل لقي المسيحيون الأولون اضطهادات شديدة، وظل الصراع بين المسيحية والدولة الرومانية مستمراً زمناً طويلا، ولم ينته إلا في القرن الرابع عندما اعتنق الإمبراطور قسطنطين المسيحية وأصبحت الديانة الرسمية للدولة. غير أنه في خلال هذه القرون الأولى، اضطر المسيحيون لمكافحة الحضارة الرومانية إلى أن يتسلحوا بأسلحة عقلية؛ فكانوا يتعلمون اللغة اللاتينية واليونانية والخطابة والجدل والآداب اليونانية والفلسفة الإغريقية حتى يمتازوا في ثقافتهم عن المثقفين من اليونانيين. فكأن الديانة المسيحية اضطرت اضطراراً إلى أن تسمح بظهور الحضارتين اليونانية والرومانية وأن تدخلا كيان الدين. ولهذا السبب نجد أمامنا تيارين: تياراً دينياً بحتاً وإلى جانبه تيار يوناني روماني. وكان من الصعب التوفيق بينهما. إلا أن الفلسفة حين انتهت إلى أيدي رجال الدين أخذوا منها ما يلائمهم ونبذوا ما لا يلائمهم. أعجبوا بأفلاطون لأنه مثالي يقول بخلود النفس ويذهب إلى حياة روحية. ولعل أفلاطون كان يقول بخلق العالم ولو أن هذه المسألة ليست واضحة كل الوضوح في فلسفته، فمضى بها أفلوطين فيلسوف الإسكندرية إلى نهاية الشوط ونص على أن الله الواحد واحد من جميع الوجوه، وعنه فاضت سائر الكائنات. أما أرسطو فلم يعجب المسيحية لقوله بقدم العالم؛ ولهذا السبب انصرفوا عنه، ولم يعرف أرسطو في أوربا إلا في القرن الثاني عشر بعد أن نقل من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية. على العكس اتجهوا نحو أفلاطون الذي يرمي من

فلسفته إلى العلوم الرياضية، على حين أن أرسطو يرمي إلى العلوم الطبيعية. ولهذا نجد أن تقسيم الفلسفة الذي ساد في العصور الوسطى كان أفلاطونياً أكثر منه أرسطوطاليسيا، أعني أنه كان يتجه إلى العلوم الرياضية. وكانوا يصورون الفلسفة بدائرة مركزها العلوم الثلاثة التي سبق أن ذكرها زينون الرواقي: المنطق والطبيعة والأخلاق. ويتفرع عن الفلسفة الفنون الحرة السبعة وهي مجموعتان: مجموعة لفظية ومجموعة رياضية. فالأولى هي النحو والخطابة والجدل، والثانية تتألف من الحساب والهندسة والفلك والموسيقى.

ومن الطريف أن هذه الدائرة الفلسفية نجد في قلبها صورة الفيلسوفين: سقراط وأفلاطون. أما أرسطو فليس له ذكر، ونلاحظ أن هذا التقسيم وما يتبعه من الفنون الحرة السبعة هو أثر من آثار التخصص الذي ظهر عقب موت أرسطو. أما الحساب والهندسة فقد انفصلا من قبل على يد إقليدس. أما الفلك فظل فرعا من فروع الفلسفة حتى ظهر جاليليوس وكوبرنيق في القرن الخامس عشر أي في عصر النهضة. ويلاحظ أن الفلسفة لم تكن صناعة أصيلة عند الأوربيين فلن نجد فيلسوفا جديرا بهذا الاسم، وإنما قد نسمع عن رجال الدين الذين مزجوا الدين بالفلسفة كالقديس أوغسطين والقديس توماس الأكويني.

الفلسفة الإسلامية

منزلة الفلسفة الإسلامية:

فإذا انتقلنا إلى الشرق الإسلامي وكان مركز الحضارة في العالم خلال العصر الوسيط أو القرون الوسطى، وجدنا فلسفة بمعنى الكلمة، مستقلة عن الدين، ووجدنا فلاسفة يحملون هذا الاسم مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم. وعن فلاسفة المسلمين أخذت أوربا تستقي معين الفلسفة منذ القرن الثاني عشر الميلادي؛ وفيه قامت أهم ظاهرة لدينا في هذا القرن، لما سيترتب عليها من أثر بالغ، هي ابتداء اتصال الغرب الشرق ونقل الكتب من العربية إلى اللاتينية.

فإذا ما بلغنا القرن الثالث عشر رأينا تلك الكتب وقد دفعت العقول إلى الأمام دفعا قوياً..... ورأينا في مقدمة تلك الكتب مؤلفات أرسطو مترجمة من العربية، ومؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، تحمل غذاء دسما، ولكنها تثير فتنة شعواء بسبب ما تضمنت من قضايا لأرسطو وللأفلاطونية الجديدة مخالفة للدين(١).

ومع اعتراف المؤرخين بأثر الفلسفة الإسلامية من جهة، وبأنها كانت الفلسفة على التحقيق من جهة أخرى، فإنها لا تزال حبيسة في بطون المخطوطات، ولا يمكن دراستها والحكم عليها حكما نهائيا إلا بعد إخراج

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأدبية في العصر الوسيط ص ٣.

جميع هذه المخطوطات وبحثها والتعليق عليها، ولن يتم ذلك إلا بعد جيل على الأقل من الزمان. وأول من بدأ يدرس الفلسفة الإسلامية دراسة علمية منظمة هم المستشرقون، إلا أن بعضهم تعصب للدين وتعصب البعض الآخر للجنس. فتصدى لهم المرحوم مصطفى عبد الرازق ورد على هؤلاء وعلى هؤلاء في كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية". ثم مضى بعد ذلك يذكر رأي المؤرخين من المسلمين في الفلسفة الإسلامية.

والواقع أن المسلمين لم يكونوا أهل تعصب وإنما شملت حضارتهم كل شيء، وأفسح العرب صدورهم للناس من مختلف الديانات ومختلف الأجناس. وهذه الحرية الواسعة النطاق هي التي يسرت للحضارة الإسلامية أن تنشأ وتنمو. وفي الوقت نفسه لا نستطيع أن نرد العلم ونقصره على جنس واحد. فإن سلمنا بأن اليونان هم أرقى شعب في الحضارة والثقافة العلمية والفلسفية، فلا ينبغي أن ننسى أن الحضارة اليونانية نفسها كانت خليطا من حضارات مختلفة: فقدماء المصريين والبابليون والفرس اندمجت حضاراتهم كلها في بوتقة الحضارة اليونانية.

فلسفة إسلامية أم عربية؟:

قيل عن الفلسفة الإسلامية إنها عربية. وليس الأمر كذلك، لأن أصحابها أنفسهم سموها بالفلسفة الإسلامية، وسموا الفلاسفة حكماء الإسلام كما نجد عند ابن خلدون والشهرستاني وغيرهما. أما القول بأنها عربية لأنها كتبت باللغة العربية فغير صحيح، لأن الصبغة الغالبة عندهم على الفلسفة هي صبغتها الإسلامية لا العربية. بل هناك من كتب في الفلسفة الإسلامية بلغة غير العربية كالفارسية مثلا.

ومن أين جاءت الفلسفة إلى المسلمين؟ يختلف المؤرخون في ذلك. قال صاعد الأندلسي في كتابه "طبقات الأمم": "وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله منه شيئاً ولا هيأ طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي".

ويقول الشهرستاني في كتابه الملل والنحل عند كلامه على الفلسفة عند العرب: "ومنهم حكماء العرب وهم شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم خطرات الفكر".

ويقول ابن خلدون في مقدمته وهو من المتأخرين "اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه. والأول هو العلوم الحكمية الفلسفية وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بعقله إلى موضوعاتها ومسائلها؛ والثاني العلوم النقلية الوضعية ولا مجال للعقل فيها إلا بإلحاق الفروع من مسائلها بالأصول".

فنحن إذن أمام آراء مختلفة بصدد الفلسفة هل هي من طبيعة المسلمين أولاً؟ فيذهب صاعد إلى أنها عربية، ويرى الشهرستاني أن الحكمة وجدت فيهم ولكنها قليلة. ويقسم ابن خلدون المعارف قسمين: معرفة عقلية وهي من اختصاص الحكمة ومعرفة شرعية أو نقلية وهي من اختصاص الدين. وهنا نجد التمييز بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والنقل.

أصول الفلسفة الإسلامية:

وأغلب المؤرخين من المسلمين أنفسهم يصرحون بأن الفلسفة أخذ غالبها عن اليونان. غير أن الفلسفة لم تكن أصولها جميعا يونانية بل فيها أصول عن الهند وأخرى عن الفرس ثم اجتمعت هذه الأصول كلها، وصهرت في بوتقة الحضارة الإسلامية، فأخرج لنا المسلمون لونا جديداً من الفلسفة لا نستطيع أن نقول إنه يوناني أو فارسي أو هندي أو إسلامي خالص بل هو مزيج من هذا كله، كما حدث بالضبط عند قدماء اليونان لأن فلسفتهم لم تكن يونانية خالصة.

قال صاحب العقائد الإمام نجم الدين عمر النسقي: "ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون، حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها وهلم جرا، إلى أن أدرجوا فيه علم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضات، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات. وهذا هو كلام المتأخرين"[1].

والذين يرجحون أن مصدر الفلسفة الإسلامية يوناني هو اسمها: فلفظ فلسفة ليس عربياً كما ذكرنا عن الفارابي قوله: "اسم الفلسفة يوناني وهو دخيل في العربية وهو على مذهب لسانهم فيلسوفيا ومعناه إيثار الحكمة".

ويقول ابن قيم الجوزية "والفلاسفة لا تختص بأمة من الأمم، بل هم موجودون في سائر الأمم، وإن كان المعروف عند الناس الذين اعتنوا

([1]) شرح التفتازاني على العقائد النسقية- مطبعة عيسى الحلبي ص ١٤.

بحكاية مقالاتهم هم فلاسفة اليونان. فهم طائفة من طوائف الفلاسفة؛ وهؤلاء أمة من الأمم"[1].

والغالب أن المسلمين انصرفوا عن لفظ الفلسفة إلى لفظ الحكمة، ولذلك نجد كثيراً من الكتب المؤلفة في سيرة الفلاسفة تسمى بالحكماء، مثل إخبار الحكماء بأخبار الحكماء للقفطي، ومثل تاريخ حكماء الإسلامي للبيهقي، وقد يسمونهم الأطباء مثل طبقات الأطباء لابن أبي أصبيعة.

وإذن، فعلى مر الزمن، بعد أن اشتغل المأمون بالفلسفة، وأخذوها عن اليونان وغيرهم، درجت في ثقافتهم وفي لغته، واستعملوا لفظ الفلسفة تارة، ولفظ الحكمة تارة أخرى، وأصبح ذلك شيئاً مقرراً في جملة علومهم.

اتهام الفلاسفة:

وقبل أن نمضي في بيان المعنى الذي كانوا يقصدونه من الفلسفة ببيان الموضوعات التي تتعلق بها وبيان أقسامها نحب أن نمضي مع التاريخ لنرى ما حدث للفلسفة عند المسلمين؛ فقد ازدهرت بعد عصر الترجمة، وظلت مزدهرة في القرن الثالث والرابع والخامس إلى أن نهض بعض المفكرين يهاجمون الفلسفة باسم الدين. وأظن أن كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي خير دليل على هذه النزعة. وقام بطبيعة الحال من الفلاسفة من يرد عنها غائلة هجوم رجال الدين، فكتب ابن رشد كتاب تهافت التهافت وكتب

([1]) ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ح ٢ ص ٢٦٣، مطبع مصطفى الحلبي سنة ١٩٣٩.

أيضا يوفق بين الدين والفلسفة كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

وصارع محمد الشهرستاني ابن سينا في كتاب سماه "المصارعة" أبطل فيه قوله بقدم العالم وإنكار المعاد، ونفى علم الرب تعالى وقدرته، وخلقه العالم، فقام له نصير الإلحاد ونقضه بكتاب سماه "مصارعة المصارعة"[1].

غير أن هذه المعركة التي قاد لواءها الغزالي، وتبعه فيها الكثيرون، انتهت مع الأسف الشديد إلى غلبة رجال الدين على الفلاسفة، فحكموا عليهم بالكفر والزندقة، فانزوت الفلسفة، وانزوى معها حرية الفكر حتى لقد أصبح من الأقاويل المشهورة أن من تمنطق فقد تزندق. فهذه هي الحال التي انتهت إليها الفلسفة وانتهت إليها أيضا أغلب العلوم العقلية.

العلم الإلهي:

أما رأي المسلمين في الفلسفة ما هي فأول ما نجده في تعريف الفلسفة وتقسيمها عند الكندي وسوف نعرض له فيما بعد؛ يقول علوم الفلسفة ثلاثة: أولها العلم الرياضي والثاني علم الطبيعيات والثالث علم الربوبية. وهذا الاسم تطور فيما بعد إلى العلم الإلهي. ويقول الكندي إن العلم الرياضي أوسطها والعلم الطبيعي أسفلها وعلم الربوبية أعلاها. فإذا ذهبنا نوازن بين هذا التقسيم وبين التقسيم الذي ذكرناه عن الرواقية الذين قالوا إن الفلسفة ثلاثة أقسام: المنطق والطبيعة والأخلاق وجدنا أن الرواقيين جعلوا الأخلاق لب الفلسفة، أما المسلمون فجعلوا العلم الإلهي هو أعلى

---

(1) ابن قيم الجوزية: المرجع السابق ٢٦٧.

العلوم جميعا. فلم يكن عند الرواقيين تخصيص بالعلم الإلهي، أما المسلمون فلم يخصوا العلم الإلهي بالسمو فحسب بل جعله بعضهم إن لم يكونوا جميعا الغرض من الحياة سواء أكانوا متفلسفين ينظرون إلى الأشياء بالعقل، أم كانوا من رجال الدين الذين يرجعون في أمورهم إلى الشرع. وأظن أن قصة حي بن يقظان لابن طفيل الفيلسوف الأندلسي التي أخذها عن ابن سينا نوضح هذه الفكرة غاية التوضيح. فهو يذهب إليها إلى أن شخصين أبسام وأسأل نشأ أحدهما وهو أبسام في جزيرة نائية، وفي بعض الأقاويل تولد من غير أب ولا أم، وعاش منعزلاً لا يتصل بأحد من الناس، إلى أن شب وبلغ مبلغ الرجال، فتعلم كل شيء واهتدى بعقله آخر الأمر إلى وجود الله، ثم صنع مركبا وركب البحر في جزيرة قريبة كان يعيش فيها أسأل وشيعته وهم يدينون بملة ويعتقدون بوجود إله عن طريق الوحي والشرع. ومغزى هذه القصة أن معرفة الله تتم بطريقين طريق العقل وطريق الشرع، وأنهما لا يتعارضان، أي أن غاية الغايات في الفلسفة هي معرفة الله.

مميزات الفلسفة الإسلامية:

أما خصائص الفلسفة الإسلامية: فأولها وجود فلسفة خاصة بالمسلمين اجتمعت إليهم من الدين الإسلامي إلى جانب فلسفة اليونان والهند والفرس، فلا نستطيع أن نقول إنها فلسفة إسلامية خالصة، بل هي مزيج من جميع الآراء السابقة صهرت في قالب من الديانة الإسلامية، ولا يعد هذا عيباً في الحضارة الإسلامية لأنك لا تعثر على حضارة تخلو من تأثير غيرها من الحضارات.

خضوع الفلسفة للدين:

الأمر الثاني أن الفلسفة الإسلامية خضعت للدين وجعلت غايتها الوصول إلى الله. ولكن انقسموا فيما بينهم إلى أقسام: فلاسفة خالصون وهؤلاء مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد من أعلام الفلسفة الإسلامية يذكرون كما يذكر أفلاطون وأرسطو حتى لقد لقب الفارابي بالمعلم الثاني، وهؤلاء بحثوا في الحقائق وأرادوا أن ينفذوا إلى العلل الأولى لهذا العالم، وقالوا بوجود إله، ونظروا في الكائنات الطبيعية والأخلاق والمنطق، وتكلموا في جميع المعارف ولكن بطريق العقل. وأكثر الظن أنهم حين تعرضوا للديانة الإسلامية أو للشرع، فإنما تعرضوا دفاعا عن أنفسهم حتى لا يتهموا بالكفر والزندقة، وهذا أمر عقابه في الإسلام الإعدام.

ونذكر على سبيل المثال شيئاً مما عرض له الغزالي في تهافت الفلاسفة وهو معجزة سيدنا إبراهيم عندما دخل النار فكانت برداً وسلاماً. إذ كفر الفلاسفة لأنهم قالوا إن تلك الظاهرة لابد فيها من أحد أمرين: إما أن النار انقلبت شيئاً آخر وفقدت صفة الإحراق، وإما أن إبراهيم انقلب شيئاً آخر لا تؤثر فيه النار. أما أن تبقى صفة النار على ما هي عليه، ويظل إبراهيم على طبيعته، فلا بدمن الإحراق. وبادر ابن رشد فنفى عن نفسه وعن الفلاسفة تهمة "إنكار بعض المعجزات المنقولة عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام". فقال: "وأما ما نسبه من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام. فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع. وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد".

فالمعجزات عند ابن رشد "أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلابد أن يعترف بها، مع جهل أسبابها".

الكلام:

وفريق آخر جعلوا أساس بحثهم ونظرهم وفلسفتهم الدين، ثم حاولوا تفسيره أو تأويله تأويلا عقليا فلسفيا وهؤلاء هم علماء الكلام، والعلم الذي يشتغلون به يسمى علم الكلام؛ وهذا لا شك أصيل في الفلسفة الإسلامية.

أما طريقة الفلاسفة فمختلفة عن طريقة المتكلمين: هؤلاء ينهجون منهج الجدل أو الكلام وأولئك يسلكون طريق المنطق. فالمنطق يستند إلى البرهان، أما الجدل فيقوم على النظر في معان وأشياء موجودة، ثم يفسر هذه المعاني ويؤولها؛ وأول هذه المعاني الله ذاته وصفاته، كالحياة والقدرة والإرادة.

المعتزلة والأشاعرة:

وقد انقسم المتكلمون قسمين: المعتزلة والأشاعرة، فالمعتزلة يقدمون العقل على الشرع والأشاعرة يقدمون الشرع على العقل. وفي ذلك يقول الشهرستاني وهو من الأشاعرة "معرفة الله بالعقل تحصل وبالشرع تجب".

المتصوفة:

والثالث المتصوفة الذين يمتازون عن الفلاسفة والمتكلمين في المنهج والموضوع شيئاً كثيرا. أما الاختلاف في المنهج فهو أن طريق المتصوفة الذوق لا العقل، أي طريق الوجدان أو القلب؛ ولهم أحوال ومقامات

يسلكونها لتوصلهم إلى الله. ومن أقوالهم: الأحوال مواهب والمقامات مكاسب. ويختلفون في الموضوع: ولو أن هدفهم جميعا معرفة الله، إلا أن البعض يقول بوحدة الوجود مثل ابن عربي، وعنده: أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذاتها، متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات...... فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق". وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسماؤها: أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات قلت هي "الخلق" أو العالم[1].

ويقول البعض الآخر بالحلول مثل الحلاج الذي يصرح في شعره

أنا من أهوى ومن أهوى أنا　　　نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته　　　وإذا أبصرته أبصرتنا

أما ابن الفارض فمن أصحاب نظرية الاتحاد، وفي ذلك يقول في التائية:

متى حلت عن قولي أناهي أو　　　وحاشا لمثلي أنها في حلت

أما الغزالي فينكر هذه المذاهب كلها، فلا اتحاد ولا حلول ولا وحدة وجود بل "على الجملة ينتهي الأمر إلى "قرب" يكاد يتخيل منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ"[2].

---

(1) أبو العلا عقيقي: تصدير فصوص الحكم لابن عربي ص ٢٤- ٢٥- مطبعة عيسى الحلبي سنة ١٩٤٦.

(2) الغزالي: المنقذ من الضلال من ١٣٢- ١٣٣- مكتب النشر العربي دمشق ١٩٣٤.

الفقه:

وقسم رابع للفلسفة الإسلامية نبه إليه المرحوم الأستاذ مصطفى عبد الرازق، وهو الفقه الإسلامي. وكتابه كله يدور على إثبات هذه النظرية وهي أن الفقه فرع من فروع الفلسفة مادام المستشرقون قد ارتضوا أن يكون الكلام فرعا من فروع الفلسفة؛ بل هو يذهب إلى ما هو أبعد من هذا فيرى أن الفلسفة الإسلامية الخالصة يمكن أن تلتمس في الفقه، يقصد أصول الفقه لا الفقه العملي الذي يتعلق بالعبادات والمعاملات. وهذه نظرية إلى جانب جدتها لا تخلو من طرافة فالتوازي بين الفلسفة والفقه ملحوظ في كل خطواتهما سواء أكان ذلك في المنهج أم في الموضوع: منهج الفقهاء غير منهج الفلاسفة، منهج الفلاسفة المنطق الذي أخذ عن أرسطو وعرفه المسلمون، ومنهج الفقهاء أو الأصول التي يعتمدون عليها أربعة هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس. الكتاب هو القرآن والسنة هي أحاديث الرسول، والإجماع هو ما أجمع عليه الفقهاء في عصر ما أو بلد وهذه الأصول الثلاثة متفق عليها. ثم الخلاف في القياس. وهذه الأصول معروفة عن حديث للنبي حين أرسل معاذ بن جبل إلى اليمن فقال له بم تحكم يا معاذ؟ قال بكتاب الله. قال فإن لم تجد؟ قال بسنة نبيه. قال فإن لم تجد؟ قال أجتهد رأيي. قال النبي الحمد لله الذي وفق رسول رسوله إلى ما يتمناه. ومن الواضح أن الإجماع لم يكن موجوداً في عهد النبي وإنما ظهر فيما بعد. هذا فيما يتعلق بالمنهج الموازي لمنهج الفلاسفة وهو المنطق. ولقد ألفوا كتبا في دحض منطق اليونان مثل كتاب جلال الدين السيوطي

صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام[1]. وإذا كان الفقهاء قد وضعوا لأنفسهم منهجاً خاصاً فقد نظروا في موضوعات خاصة هي التي يتعلق بها علم الفقه، أي الأمور التي يفعلها الإنسان بحيث تتفق مع الشرع؛ ولا ريب في أن الفقه الإسلامي له بحوث عميقة ونظرات صائبة في المجتمع الإنساني.

وقد تجددت حديثا نزعة ترمي إلى إحياء الفقه الإسلامي باعتبار أنه مرجع من أحكام القوانين في العالم، مما جعل الأوربيين اليوم يعترفون بالتشريع الإسلامي.

العلم الطبيعي:

ومن صفات الفلسفة الإسلامية أيضاً اهتمام المسلمين والمشتغلين بالفلسفة بالعلم الطبيعي مما لم يكن معروفا بهذا القدر في أوربا في ذلك الوقت، ونقصد بالعلم الطبيعي العلم الذي يتعلق بالنظر في الموجودات، فإن كانت غير حية فهو علم الطبيعة أو الكيمياء، وإن كانت حية فهو علم الحياة، وإن كان خاصا بالعلم الإنساني لأمراض معينة فهو الطب. وأكبر الظن أن نقل كتب اليونان إلى العربية لمعرفة ما كتبه اليونان في الطب قد خلط الطب بالفلسفة فأصبحا صنوين: فسموا الفيلسوف أو الحكيم طبيبا. كان ابن سينا فيلسوفا وطبيبا، بل لعل أثره في الطب أبعد وأعمق من أثره في الفلسفة وقد ترجم كتابه "القانون" إلى اللاتينية، وترجم كذلك كتاب الكليات في الطب لابن رشد. فما هي الأسباب التي دعت

([1]) السيوطي: صون المنطق والكلام– نشره على سامي النشار– مكتبة الخانجي ١٩٤٦.

المسلمين إلى النظر في الأمور الطبيعية والتعمق فيها؟.

أسباب ذلك كثيرة منها أن المسلمين عرفوا أرسطو أكثر مما عرفوا أفلاطون. واهتم أرسطو بالعلم الطبيعي والمشاهدات وبعلم الحياة، ولعل هذا يرجع إلى دراسته عن أبيه الذي كان طبيبا في بلاط فيليب المقدوني، وفي بلاط أبيه من قبل.

والثاني أن خلفاء المسلمين الذين شجعوا نقل الكتب اليونانية طلبوا العلاج. ومما يروى أن المنصور كان ممعودا، وكان يقوم على علاجه الطبيب جبريل بن بختيشوع استحضره من مدينة جنديسابور في فارس، تلك المدينة التي تسربت إليها الفلسفة اليونانية بعد أن قضى عليها في اليونان.

والثالث أن الإسلام في بدء عهده كان يسمح بالحرية مما لم يكن معهوداً في أوربا؛ ولا يمكن أن تنمو شجرة العلم وأن تثمر إلا في جو من الحرية فإذا اختنق ذلك الجو مات العلم. ومنذ أن خنق المسلمون حرية الفكر بدأ التأخر عندهم؛ في ذلك الوقت تسربت العلوم الإسلامية إلى أوربا، وبدأ صراع عنيف بين السلطة ونزعة الناس إلى الحرية انتهت بانتصار الحرية، وبهذا لم يعرف الأوربيون أرسطو إلا منذ القرن الثاني عشر الميلادي وما بعده، فقد رأينا في تقسيمهم للفلسفة وفروعها أن علم الطبيعة ليس له مكان ملحوظ. لكن إذا كان العلم الطبيعي، والطب بوجه خاص، قد ازدهر عند المسلمين، فليس معنى ذلك أنه كان شيئاً مستقلاً عن الفلسفة بل هو على التحقيق فرع منها: أخذوه عن أرسطو وعن أبقراط وعن جالينوس، واستمروا في دراسته وفي بحثه على منهج فلسفي. ولسنا ندري

لو أن الحضارة الإسلامية استمرت ولم تقف أكان العلم ينفصل عن الفلسفة أم يبقى فرعها منها؟ لأن العلم الطبيعي حين بدأت أوربا تشتغل به منذ عهد النهضة أخذ في الانفصال.

الكندي:

هذه هي جملة الصفات التي تميز الفلسفة الإسلامية: اتصالها بالدين، وانقسامها، واتجاهها نحو العلم الطبيعي. وننتقل إلى الكلام على رأي بعض فلاسفة المسلمين في الفلسفة ما هي؟ وماذا كانوا يعنون بها؟ ذكرنا من قبل رأي الكندي الذي يقسم الفلسفة ثلاثة أقسام: العلم الإلهي وهو أعلاها، والعلم الرياضي وهو أوسطها، والعلم الطبيعي وهو أسفلها.

وقال فيلسوف العرب أو يوسف إسحاق الكندي في رسالة الحدود والرسوم يعرف الفلسفة:

حدها القدماء بعدة حروف.

(أ) إما من اشتقاق اسمها، وهو حب الحكمة، لأن فيلسوف هو مركب من فيلا وهي محب، ومن سوفيا، وهي الحكمة.

(ب) وحدوها أيضاً من فعلها فقالوا: إن الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان، أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة.

(ج) وحدوها أيضاً من جهة فعلها، فقالوا: العناية بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن. والثاني إماتة الشهوات، فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات

هي السبيل إلى الفضيلة. ولذلك قال كثير من جلة القدماء: اللذة شر، فباضطرار أنه إذا كان للنفس احتماله، وأحدهما حسي والآخر عقلي، وكان قد سمى الناس لذة ما يعرض في الإحساس، فإن التشاغل باللذات الحسية ترك لاستعمال العقل[1].

(د) وحدوها أيضاً من جهة العلة، فقالوا: صناعة الصناعات وحكمة الحكم.

(هـ) وحدوها أيضاً فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه. وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور...

(و) فأما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية أنياتها وماهيتها وعلتها بقدر طاقة الإنسان.

ويقول الكندي في رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى.

"إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها: علم الأشياء بحقائقها بقدر الطاقة الإنسانية، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق.

وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني: علم الحق

---

(1) حقق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، عندما نشر هذه الرسالة بمجلة الأزهر المجلد ١٨ صفر سنة ١٣٦٦، هذا النص على هذا النحو.

اللذة شرف باضطرار أنه إذا كان للنفس استعمال، أحدها حسي والآخر عقلي، وكان مما سمي الناس لذة ما يعرض في الإحساس، لأن التشاغل باللذات الحسية ترك لاستعمال العقل.

وقد اعتذر في الهامش بأن النص مضطرب، وقد أصلحناه من النسخة الخطية الموجودة بدار الكتب المصرية.

الأول الذي هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول".

وهنا نجد فيلسوف العرب يتبع أرسطو في تعريف الفلسفة، وعنه أخذ الفارابي وابن سينا وغيرهما معنى الفلسفة مع بعض الإضافات. أما قول الكندي "بقدر الطاقة الإنسانية" فهو استدراك لا نجده عند فلاسفة اليونان، وسوف نناقش قيمة هذا الاستدراك عند الكلام على ابن سينا.

ونحب أن ننبه إلى قيمة هذه الرسالة التي لا تزال مخطوطة، ولم تعرف إلا من عهد قريب: فالكندي يوجه الخطاب إلى الخليفة ينبغي أن يعلمه الفلسفة، كما أراد أفلاطون من قبل أن يعلم ملك صقلية، وكان ذلك دأب الفلاسفة من قديم، أن ينشدوا الإصلاح الاجتماعي بتعليم الفلسفة، وأخذ الملوك بهذه الصناعة.

الفارابي:

أما الفارابي وهو المعلم الثاني نسبة إلى أن أرسطو هو المعلم الأول، فيعرف الفلسفة بأن حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة[1]. ويقسمها أقساما، فموضوع الفلسفة إما إلهي وإما طبيعي وإما منطقي وإما رياضي وإما سياسي. هذا ما نجده في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين؛ غير أن للفارابي رأياً آخر في الفلسفة وموضوعاتها ويبدو أن هذا

(1) الفارابي. كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين. وهذا التعريف موجود عند أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة.

الرأي ناشئ من تطور الفارابي نفسه مع الزمن، ولعله كتب بعض هذه الآراء في صدر حياته، ثم انتهى إلى آراء أخرى في آخر حياته؛ يقول الفارابي في كتابه التنبيه على السعادة، إن غاية الإنسان السعادة ويصل إليها بطريقين: إما بتحصيل الجميل أو بتحصيل النافع، والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة.

ولما كان الجميل صفين: صنف به يحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها، وهذه تسمى النظرية، والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل، والقوة على فعل الجميل منها، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية.

والفلسفة النظرية أصناف ثلاثة: علم التعاليم أو العلم الرياضي، والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعيات.

والفلسفة المدنية صنفان: الأخلاق والسياسة.

أما المنطق فهو هنا ليس قسما من أقسام الفلسفة بل خارج عن هذه الأقسام لأنه آلة الفلسفة. وإذا كان الفارابي قد وضع قسما من أقسام الفلسفة النظرية سماه ما بعد الطبيعة فإنه عدل عن ذلك في بعض الكتب الأخرى فقال: الحكمة معرفة الوجود الحق والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته، والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال والواجب بذاته هو الله لأن الموجودات قسمان واجبة وممكنة فكل شيء موجود فهو ممكن الوجود إلا وجوداً واحداً هو الله. فهنا نرى أن الفارابي لا يجعل الغاية من الفلسفة هي تحصيل الجميل أو معرفة ما بعد الطبيعة بل ينص على أن

غاية الحكيم هي معرفة الله.

إخوان الصفا:

أما جماعة إخوان الصفا فقد ظهروا في القرن الرابع، وكان المسلمون قد بلغوا من الرقي العقلي شيئاً كثيراً، وفي الوقت نفسه شيئاً من التحلل السياسي فانقسم المسلمون على أنفسهم؛ والواقع أنه لا يمكن فصل العلم عن السياسة. ولم تكن الفلسفة قد نفذت إلى صميم الحياة العقلية الإسلامية فلما استقرت في الأذهان بعد أن نقلها المترجمون، أخذت هذه الآراء الفلسفية تؤثر في الأحوال السياسية من جهة، وفي الحياة العقلية والدينية من جهة أخرى.

ومن قبل نجد الفارابي يؤلف كتاباً في المدينة الفاضلة على نسق جمهورية أفلاطون يرمي فيه إلى تصوير المجتمع الفاضل وما سماه هو المدينة الفاضلة على حسب ما كان معهودا عند اليونانيين، وجعل على رأس هذا المجتمع الفلاسفة. غير أن مدينة الفارابي الفاضلة كانت مغرقة في المثالية لم تؤثر في حياة المسلمين السياسية أي تأثير، ولهذا أراد بعض الفلاسفة أو المفكرين أن يضعوا نظما سياسية يمكن تحقيقها. ولكن إعلان هذه الآراء المخالفة للأوضاع السياسية القائمة لم يكن ميسورا، لأن أصحابها كانوا يخشون إظهارها. وهذا عندنا سبب من الأسباب التي أنكر فيها إخوان الصفا أسماءهم فانتظموا في جماعة سرية.

ولعل من الأسباب التي دعت هذه الجماعة إلى إخفاء أنفسهم خشيتهم من التعرض للدين والاتهام بالكفر، وهذه مسألة إن ثبتت قضت

على صاحبها. فإخوان الصفا يرمون إلى هدفين هدف سياسي وهدف ديني، أي يريدون أن يوفقوا بين الفلسفة والدين وكانت حاجتهم إلى ذلك حاجة الوقت والبيئة والزمن، أي أنهم اضطروا إلى ذلك اضطراراً لأن كثيراً من الشعوب انطوت تحت لواء الإسلام، شعوب مختلفة من المجوس، والبراهمة، والمسحيين، والوثنيين، والصائبة؛ فهؤلاء جميعاً أصبحوا يتكلمون لغة واحدة ويدينون بدين واحد هو الإسلام، ولكنهم كانوا يحملون في أنفسهم آثار أورثوها عن الأسلاف البعيدين ولا يمكن أن يتخلصوا منها. فإذن لابد من الجمع والتأليف والتوفيق بين هذه الأشتات المختلفة، أي التوفيق بين هذه الآراء المختلفة يونانية كانت أم فارسية أم هندية أم مسيحية تحت لواء الإسلام. هذه هي المهمة التي نصب إخوان الصفا أنفسهم للاضطلاع بها، ففي رسائلهم مزيج من هذه الآراء وفقوا بينها؛ وهذه الرسائل في غاية الأهمية نفذت إلى الأندلس فكان لها أثر كبير فيها، كما ذكر صاعد الأندلسي في كتاب طبقات الأمم. وفي كشف الظنون أن مؤلف هذه الرسائل فارسي وهي في الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والإلهيات. وقد ذكر القفطي عنهم أشياء كثيرة تلقي بعض الضوء على هذه الجماعة، فقال: هؤلاء جماعة اجتمعوا على تصنيف كتاب في أنواع الحكمة ورتبوا مقالات عدتها إحدى وخمسون مقالة.

وذكر أبو حيان التوحيدي حوارا أجرى بينه وبين وزير صمصام الدولة بشأن هذه الجماعة جاء فيه "إن الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة

اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال".

وسأله الوزير هل رأى هذه الرسائل. فقال "قد رأيت جملة منها وهي مبثوثة من كل فن بلا إشباع ولا كفاية. وفيها خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات. وحملت عدة منها إلى شيخنا أبي سليمان المنطقي السجستاني مُحَمَّد بن بهرام وعرضتها عليه فنظر فيها أياما، وتبحرها طويلاً، ثم ردها علي وقال: تعبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أجدوا وحلموا وما وردوا، وغنوا فما أطربوا، ونسجوا فهلهلوا.... ظنوا أنه يمكنهم أن يربطوا الشريعة بالفلسفة، وهذا مرام دونه جدد.... إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بوساطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي وباب المناجاة وشهادة الآيات وظهور المعجزات، وفي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه. ولا بد من التسليم المدعو إليه المنبه عليه، وهناك يسقط لم، ويبطل كيف....".

ورد أحد إخوان الصفا ويسمى المقدسي على الطاعنين في الفلسفة فقال: الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء؛ والأنبياء يطبون المرضى حتى يزول المرض بالعافية. وأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يقربهم مرض أصلاً.

من هذا الحوار نتبين الصراع بين الفلسفة والشريعة. وإذا كان إخوان الصفا قد أخفوا أسماءهم، فإن بعض الفلاسفة اجترأوا على الخوض في هذه المسألة فكتب ابن رشد كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

ولإخوان الصفا رأي في الفلسفة وفي أقسامها يتلاءم مع جملة مذهبهم، وهو مذهب توفيقي أو تلفيقي. ويكفي أن ننظر في المقدمة التي وضعها إخوان الصفا لرسائلهم لنرى ما يرمون إليه يقولون: هذه فهرست رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا وأهل العدل وأبناء الحمد وهي اثنتان وخمسون رسالة في فنون العلم وغرائب الحكم وطرائف الآداب وحقائق المعاني عن كلام الخلصاء الصوفية.

وهي مقسومة على أربعة أقسام: فمنها رياضية تعليمية، ومنها جسمانية طبيعية، ومنها نفسانية عقلية، ومنها ناموسية إلهية.

ومعنى ذلك أنهم نظروا في العلم اليوناني وغرائب الحكم المأخوذة عن الفرس والهند، وطرائف الآداب عن العرب، وحقائق المعاني عن الصوفية. فكأنهم يأخذون الدين من هذا الجانب الصوفي.

قالوا في الفلسفة ما يأتي: الفلسفة أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم. والعلوم الفلسفية أربعة أنواع: أولها الرياضيات، والثاني المنطقيات، والثالث الطبيعيات، والرابع الإلهيات. غير أننا نجد أقساماً أخرى للفلسفة في بعض رسائلهم، كما أن هذا التقسيم يختلف عما ذكرناه عنهم من قبل.

ولا يستغرب هذا منهم لأنهم لا يثبتون على رأي واحد باعتبار أنهم أخذوا من مذاهب مختلفة وفقوا بينها، فتراهم في مواضع أخرى يخرجون المنطق من أقسام الفلسفة ويجعلونه أداة الفيلسوف؛ وفي ذلك يقولون:

اعلم أن المنطق ميزان الفلسفة. وهذا الاصطلاح ليس غريبا، فالغزالي له كتاب ميزان العمل في الأخلاق، وله في المنطق معيار العلم.

وفي موضع ثالث نجدهم يختلفون في هذا التقسيم ويدخلون في أقسام الفلسفة علم السياسة، وعلم النفسيات وهي معرفة النفوس والأرواح السارية في الأجسام الفلكية والطبيعية، وعلم الروحانيات، وهو معرفة الجواهر البسيطة الفعلية العلامة بالفعل. فهم يمزجون بين العلم والعمل في بعض المواضع، وينظرون إلى الجانب النظري فقط في مواضع أخرى. ولكن الباحث في جملة رسائلهم يلمح فيها أنهم يقدمون الفلسفة على الشريعة، وأن الشخص الذي يريد أن يحيا حياة سعيدة في الدارين فيجب عليه أن يأخذ بالحكمة، وأن يعرف جميع العلوم، ولا يتورع عن الأخذ بأي رأي من الآراء مادام موافقاً للعقل؛ ولهذا السبب بحثوا في العلوم الرياضية كما هي موجودة عند فيثاغورس، بل هذا الباب عندهم منقول نصا عن رسائل فيثاغورس.

وقد قدموا للرسائل الرياضية بقولهم "والغرض المراد من هذه الرسالة هو رياضة أنفس المتعلمين للفلسفة، المؤثرين للحكمة، الناظرين في حقائق الأشياء الباحثين عن علل الموجودات بأسرها".

ابن سينا:

أما الشيخ الرئيس ابن سينا فقد تناول الفلسفة ولكنه كالفارابي عرفها تعريفات مختلفة، وقسمها تقسيمات مختلفة. وهذا يرجع إلى تطور الفيلسوف على خلاف الزمن، فكل مفكر تتطور آراؤه وتختلف في شبابه

عنها في كهولته. فإذا وجدنا شيئا في كتب ابن سينا عن الفلسفة وموضوعاتها وأقسامها، فلا ينبغي أن نتهم الفيلسوف بالاضطراب، وإنما هو خلاف لا يعدو التفصيلات، أما الجوهر فهو هو.

قال في رسائل الطبيعيات "الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الوجود والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية" هذا التعريف يستند إلى ثلاثة عناصر الأول: هو العلم بالتصورات والتصديقات، وهذان الاصطلاحان معروفان في المنطق، فيذكرون في تعريف المنطق، أو في التمهيد إلى تعريفه، أن العلم إما تصور وإما تصديق. فالتصور إدراك المفرد والتصديق إدراك النسبة بين شيئين؛ والمعرفة الإنسانية لا تخلو عن هذين النوعين التصورات والتصديقات. فالحكمة معرفة الموجودات إما بتصورها وإما بنسبتها مع غيرها من الأشياء.

الأمر الثاني هو استكمال النفس الإنسانية أي طلب الكمال. كأنه يريد أن يقول إن كل شخص لابد أن يعرف شيئاً؛ ونحن نسمي الناس فلاسفة حين يكملون أنفسهم ويوسعون معارفهم، ويلمون بجميع الحقائق.

الأمر الثالث قوله: على قدر الطاقة الإنسانية. وقد يفهم هذا الشرط الأخير الذي اشترطه ابن سينا والذي سبقه الكندي إليه على وجهين الأول: أنه من العسير على شخص واحد أن يلم بكل شيء، وإذا لم يستطع الإلمام بجميع الجزئيات ففي مقدوره أن يلم بالأمور الكلية.

والوجه الثاني وهو الذي يعنيه ابن سينا في قوله على قدر الطاقة الإنسانية أن هناك معارف فوق طاقة الإنسان، وهي في لغة الدين الأمور

الغيبية، أي التي تعرف بطريق الوحي.

ثم قسم ابن سينا الحكمة بعد أن عرفها هذا التعريف فقال: الحكمة منها نظرية ومنها عملية؛ أما الحكمة النظرية قلنا أن نعلمها ولا نعمل بها، وأما الحكمة العملية فلنا أن نعلمها ونعمل بها. والحكمة النظرية تنقسم إلى أقسام ثلاثة طبيعية ورياضية وحكمة تسمى الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة. فالحكمة الطبيعية تتعلق بالأمور التي تلحقها الحركة والتغير، وهو في هذا يتابع بطبيعة الحال أرسطو.

أما الحكمة الرياضية فتتعلق بالأمور التي يجردها الذهن بما يخالطها من حركة وتغير، لأن الرياضة تستخلص الأشكال من الأجسام، ولا تحفل بما فيها من مادة تتحرك وتتغير. والفلسفة الأولى تتعلق بما وجوده مستغن عن الحركة والتغير: كفكرة الوجود والعدم، وفكرة الزمان، والمكان. والفلسفة الإلهية جزء من هذه الفلسفة الأولى.

أما الحكمة العملية فهي أقسام ثلاثة: مدنية ومنزلية وخلقية. أما المدنية فهي التي تنظر في المشاركة بين الناس والتعاون بينهم على المصالح؛ والمنزلية تنظر في المشاركة بين الأهل كالزوج وزوجه والوالد وولده والعبد وسيده. والحكمة الخلقية متعلقة بالفرد في نفسه، وتتصل بالفضائل والرذائل.

والواقع أن ابن سينا حين يقول الحكمة النظرية هي التي نعلمها ولا نعمل بها، كأنه يفصل فصلا تاماً بين السلوك والمعرفة. وحقيقة الأمر أن كل معرفة تنتهي إلى عمل، حتى المعرفة الطبيعية، خصوصا بعد تطور العلم

الحديث هذا التطور الأخير. ومع ذلك فنحن لا نسمي العلم الحديث نظراً وعملا، بل نسميه نظرا وتطبيقا. فالكهرباء مثلا يمكن أن تعلم علما نظريا ثم تطبق تطبيقا عمليا. فالعلم قسمان نظري وتطبيقي. أما ما يقصده ابن سينا من قوله الحكمة العملية فهي المتعلقة بسلوك الإنسان.

وذكر في كتاب آخر، وهو رسالة في أقسام العلوم العقلية، يعرف الحكمة ويقسمها فقال: الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما الواجب عليه عمله، مما ينبغي أن يكتسب فعله، لتشرف بذلك نفسه، وتستكمل وتستعد للسعادة القصوى في الآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية. فهنا يقصر ابن سينا الحكمة على النظر، والنظر هو التفكير؛ ففي كثير من الأحيان يعيش الإنسان لأنه مسوق لا يفكر. فالإنسان لا يصبح فيلسوفاً إلا إذا تخلص من الحياة الآلية ليفكر أما في الطبيعة الخارجية وإما في فعل الإنسان، ولكنه هنا في هذا التعريف لا يجعل الغاية من هذا كله الكمال بل السعادة الأخروية، فجعل الغاية من الفلسفة غاية دينية ثم قسم الحكمة قسمين نظري وعملي، القسم النظري غايته الاعتقاد بحال الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، وهذا القسم النظري غايته الحق أي الحقيقة، والقسم العملي غايته حصول رأي لأجل عمل وغايته القصوى السعادة؛ فكأن القسم النظري ينشد الحق، والقسم العملي ينشد الخير. ولو كان ابن سينا أفلاطونيا كما فعل الفارابي لجعل الجمال غاية ثالثة لغاياته ولكنه مشائي من أتباع أرسطو أكثر منه أفلاطوني.

أما القسم النظري فهو أقسام ثلاثة: القسم الطبيعي الذي يتعلق

بالمادة والحركة وهو أسفلها أي أسفل الأقسام، والقسم الرياضي وهو أوسطها يتعلق بحدود المادة لا بموضوعها، والقسم الإلهي وهو الأعلى يبحث عن أشياء وجودها لا يفتقر إلى المادة ومنها ذوات وصفات: فالذات هي الله، والصفات كالوحدة والكثرة والعلة والمعلول. والقسم العملي أقسام ثلاثة: الخلقي والمنزلي والمدني. ثم جعل المنطق آلة العلوم بينما في التقسيم السابق لا يذكر المنطق.

أما في كتابه منطق المشرقيين، فبعد أن قسم الحكمة إلى قسم نظري وقسم عملي جعل أقسام الحكمة النظرية أربعة والحكمة العملية أربعة. فأقسام الحكمة النظرية: العلم الطبيعي وهو يبحث عن الأمور التي تخالط المادة؛ والعلم الرياضي وهو لا يحتاج في وجوده ولا تصوره إلى تعين مادة له؛ والعلم الإلهي وهو مباين للمادة أصلا، مثل الخالق تعالى والملائكة؛ والعلم الكلي ويبحث في أمور ومعان قد تخالط المادة وقد لا تخالطها مثل الوحدة والكثرة، والعلة والمعلول.

والحكمة العملية أربعة أقسام: علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم تدبير المدينة والرابع علم الشرع، وهي الصناعة الشارعة بطريق النبي.

أما بعد ابن سينا فلا نجد ابتكاراً في معنى الفلسفة أو أقسامها وإنما نجد تصنيفا على طريقة المدرسيين يأخذ عن المتقدمين.

الفلسفة الحديثة

عصر النهضة:

ظهرت نزعة جديدة في العالم يسميها المؤرخون بعصر النهضة، أي أنه بعد أن عاش الناس على حساب القدماء لا يفكرون تفكيراً مستقلا بدءوا يستيقظون. وشملت النهضة كل فرع من فروع الحياة من فلسفة وعلم وآداب وفنون وأديان ولغات. والذي يعنينا أن نتكلم عنه موقف الفلسفة في بداية العصر الحديث أي بعد عصر النهضة. فقد بقيت الفلسفة شاملة لجميع العلوم كما كان الحال في قديم الزمان، وكما كان الحال في القرون الوسطى. فقد ذكرنا أنهم جروا في أوربا على هذا التقسيم لشجرة الفلسفة التي تشمل المنطق والطبيعة والأخلاق؛ ثم الفنون السبعة الحرة، وهي: النحو، والبلاغة والجدل؛ ثم الموسيقى، والحساب، والهندسة، والفلك.

الاتجاه الحديث:

وفي بداية العصر الحديث ظل الفلاسفة أوفياء لهذه النزعة التي تجمع كل ألوان المعرفة فكان الفلاسفة علماء، والعلماء فلاسفة. وإذا كان الأمر كذلك فماذا امتازت به الفلسفة؟ يقتضي منا ذلك أن ننظر في أعلام الفلسفة في العصر الحديث لنرى ماذا قصدوا من الفلسفة، وماذا كان أثرهم فيها. وأبرز هؤلاء اثنان يُذكران عندما تذكر الفلسفة الحديثة: فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت. يجتمعان من أوجه ويختلفان من أوجه كلاهما عاش، أو على الأصح قضى معظم حياته العلمية في القرن السابع

عشر أو في النصف الأول من هذا القرن. وكلاهما طالب بالتحرر من سلطان القديم، والقديم في الفلسفة هو أرسطو الذي كان له نفوذ عظيم على الفلسفة والعلم مما أدى إلى تأخر الفلسفة والعلم. فقد اكتسب أرسطو هالة من القداسة كانت تمنع المفكرين من الجرأة على نقده، كأن القول ما قال أرسطو. وصفة ثالثة تجمع بينهما وتصبغ الفلسفة بصفة جديدة إلى جانب التحرر من آثار التقليد هي اتخاذ منهج خاص في البحث هو الذي يؤدي إلى المعرفة الصحيحة. وإذا كان الإجماع معقودا على أن الفلسفة في جميع العصور هي طلب الحق ولا خلاف على ذلك، فما هو السبيل إلى ذلك؟ وما هو الطريق الموصل إلى معرفة الحق؟

كان الطريق الذي آثره الناس خلال القرون الوسطى ولم يتحولوا عنه هو منطق أرسطو باعتبار أنه آلة العلم، غير أن بيكون وديكارت رأيا أن هذا المنطق الأرسطوطاليسي أو هذه الآلة الموصلة إلى المعرفة، لا ينتهي بنا إلى معرفة الحق، ولهذا السبب نقده كلاهما وهاجمه كلاهما. وليس النقد كافيا بل ينبغي على الفيلسوف الحق أن يضع بناء بدل ذلك الهيكل القديم الذي يهدمه. فإذا كان بيكون قد هاجم أرسطو في عنف، فقد وضع منهجاً جديداً وكذلك فعل ديكارت. فهما إذن يشتركان في أنهما من أصحاب المناهج، أما بيكون فهو صاحب المنهج التجريبي الموصل إلى معرفة العلوم الطبيعية، وأما ديكارت فهو صاحب المنهج العقلي الذي يصلح للبحث في الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا، وهو منهج رياضي يقوم على الوضوح والتميز. وإذن تمتاز الفلسفة الحديثة ممثلة في بيكون وديكارت بهذه الصفات وهي أولا حرية الفكر بحيث لا يؤمن المفكر بأي

رأي من الآراء إلا بعد نظر. ثانياً اتخاذ منهج جديد يوصل إلى المعرفة الصحيحة. ثالثا اتجاه الفلسفة إلى الإحاطة بجميع العلوم. وقد تغيرت هذه الصفة منذ بدأت العلوم تنفصل الواحد بعد الآخر عن شجرة الفلسفة مما سنبينه فيما بعد.

بيكون:

ونعود إلى تفصيل الكلام شيئاً ما عن بيكون وديكارت. ولد بيكون سنة ١٥٦١ ومات سنة ١٦٢٦ واشتغل بكل شيء من: دين وقانون وعلم. وكان غرضه الوصول إلى الحقيقة؛ كتب عن نفسه يقول:"وجدت أني لا أصلح لشيء أكثر من طلب الحق، فقد وهبني الله عقلا نافذا يبصر ما في الأشياء من مشابهات ومفارقات، ورغبة في البحث، وصبرا على الشك، وغراما بالتأمل والاستعداد للمراجعة، والعناية بالترتيب، ولما كنت شخصا لا يجرفه تيار القديم ولا يفتنه الجديد ولا يحب الانقياد، لهذا وجدت أن فطرتي تألف الحقيقة وتتصل بسبب إليها".

بهذه الكلمات يصف بيكون الخلال التي ينبغي أن تتوفر في طالب المعرفة، وهو الذي يسميه فيلسوفا.

وقد وصف في كتبه خصوصا في الأورجانون الجديد الذي يعارض فيه أورجانون أرسطو طريقة البحث في العلوم الطبيعية التي تعتمد على المشاهدات الواسعة بحيث يجمع الفرد أكثر ما يمكن من المشاهدات، ويجري التجارب لإثبات صحة فروضه.

وكان بيكون معنيا في أواخر حياته بالعلم وتجاربه إلى درجة أنه قضى

عليه بسبب ذلك. إذ كان مسافراً من لندن إلى جهة ما ثم ظهر له أن الحرارة تفسد الأجسام، والبرودة تحفظها، وأراد إثبات هذه النظرية، فنزل في إحدى المحطات في الطريق واشترى دجاجة ذبحها ووضعها في الثلج، وانتظر يرقب النتيجة هل تفسد أو لا تفسد. ولكنه كان قد أصيب بالبرد لأن الوقت كان شتاء وحضرته الوفاة، فمات وهو يلفظ قائلا "لقد نجحت التجربة".

ديكارت:

أما ديكارت[1] فحياته قصيرة تجري على نسق آخر. درس في مدرسة اليسوعيين في لافليش من أعمال فرنسا فلقنوه اللغات القديمة والمنطق والأخلاق والطبيعيات وما بعد الطبيعة، فوجد أنه حفظ كل ذلك ولم يفهم منها شيئاً. ولذلك هجر الدراسة، وبدأت حياته الفلسفية بدراسة الكتاب الكبير، كتاب العالم، ولهذا بدأ يرحل إلى شتى البلاد فسافر، وبعد أن طاف في العالم، واتصل بالناس، بدأ يدرس نفسه ويتأملها وانتهى إلى أن العقل هو مصدر المعرفة وإليه ينبغي أن نرجع إذا شئنا أن نصل إلى الحقيقة، وبه نستطيع أن نعرف جميع الحقائق. ويترتب على ذلك أي بعد الاعتماد على العقل أن ننظر في جميع العلوم، فالعلوم متصلة ومتعاونة، وعلى العاقل أن ينظر فيها جميعا. وقد أدلى بآرائه في جميع العلوم: الرياضيات التي ابتكر فيها بعض النظريات أخذ العلماء بها فيما بعد، وهي الهندسة التحليلية أي در الهندسة إلى رموز جبرية. وله كذلك بحوث في علم الطبيعة والبصريات.

---

(1) انظر ديكارت الطبعة الثانية تأليف الدكتور عثمان أمين.

وبحث في الإنسان، وفي النفس الإنسانية.

ولكن أخلد كتبه هو مقال عن المنهج، وفيه يستهل القول: بأن العقل السليم أكثر الأشياء توزعا بين الناس بالتساوي. وإنما يختلف الناس فيما بينهم بمقدار ما يسلكون من منهج، فإن ساروا على الطريق المستقيم وصلوا، وإلا ضلوا. والطريق المستقيم هو الطريق الواضح، يقصد الطرق العقلية في عالم المعاني. فينبغي أن نطلب المعاني الواضحة فلا نقبل إلا ما كان واضحا كل الوضوح. ثم وضع كذلك قواعد التفكير الأربع المشهورة. وكان يرى أن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الطبيعة، وفروعها ثلاثة: الميكانيكا والطب والأخلاق. وهذا أول تصنيف جديد للفلسفة بعد تصانيف القرون الوسطى. أما لماذا جعل ديكارت الميتافيزيقا أصل الفلسفة والمعرفة فهو راجع إلى طريقته في النظر، لأنه شك أولا في كل شيء ثم أثبت وجود نفسه لا جسمه، وانتقل من إثبات وجود نفسه إلى إثبات وجود الله وجعل وجود الله هو الضمان لوجود الأشياء أو العالم الخارجي، فأصبحت الأشياء الخارجية حقائق لا يشك فيها. ولهذا كان وجود الله عند ديكارت أساسا من أسس المعرفة؛ وهذا هو السبب في أن الميتافيزيقا هي الأصل الذي يجب أن نعتمد عليه في التفكير.

انفصال العلوم عن الفلسفة

رأينا أن الفلسفة كانت تشمل جميع العلوم حتى القرن السابع عشر. كان الفيلسوف يسمى عالما والعالم فيلسوفا إلى أن ظهرت حركة جديدة منذ القرن السابع عشر ترمي إلى تحرير العلوم، وفصلها عن شجرة الفلسفة.

فماذا يقصد بالعلم بالمعنى الحديث؟ وكيف يتيسر له الانفصال؟ ولماذا بقي مقيداً إلى عجلة الفلسفة طول هذا الزمان؟ العلم هو النظر إلى مظاهر الطبيعة بالمشاهدة والملاحظة ثم تفسير هذه الظواهر تفسيرا لا يجد التأييد إلا بالتجربة. فالتجربة في نهاية الأمر هي الميزان للعلم الصحيح، فالعلم بالمعنى الحديث يتلخص في هذه الكلمات الثلاث: الملاحظة والتجربة والقوانين. والعلم بهذا المعنى قديم وحديث. فهو قديم لأن الناس منذ أقدم العصور كانوا يلاحظونه وحاولوا تفسير الظواهر الطبيعية ووضعوا لها القوانين وكانت عندهم وسيلة التجربة أيضاً. والعلم قديم أيضا لأن شيئا ما لا يمكن أن يظهر فجأة، بل له أصول تنمو وتزدهر مع الزمن وتتطور وتتخذ أشكالاً. فالعلم الحديث وليد جهود القدماء.

وهناك أسباب كثيرة دعت إلى تأخر العلوم(١).

(1) Lalande: Les théories de l' induction et L' Expérimentation.

أسباب تأخر العلم:

السبب الأول هو احتقار القدماء للتجربة باعتبار أنها من الصناعات اليدوية التي لا تليق إلا بالعبيد، أما الأحرار فالصناعة العقلية البحتة هي التي تليق بهم. وهذه التفرقة واضحة كل الوضوح عند اليونانيين. أما عند المسلمين، فكانوا يرفعون أيضا من شأن التفكير النظري ولو أن بعضهم بدأ يجرب أن يصطنع وسائل التجربة. ولكن تأخر المسلمين منذ القرن السادس الهجري جعلهم لا يمضون مع الطريق الذي شقوه لأنفسهم في سبيل العلم.

فإذا رجعنا إلى اليونان فماذا كانت بالضبط طريقتهم في العلوم الطبيعية؟ خذ مثلا أرشميدس وهو صاحب نظرية الأجسام الطافية، فهو في الواقع لا ينظر إلى هذه المسألة نعني مسألة الأجسام الموضوعة في السائل نظرة العلم الحديث، بل كان يبدأ على طريقة القدماء بتعريفات يستخلص منها النتائج، فيقول في كتابه الأجسام الطافية: إن من طبيعة السائل أن تكون أجزاؤه متصلة، ومتناسبة الوضع، وواقعة تحت ضغط الأجزاء التي تكون فوقها، ثم يمضي في تعريف طبيعة السائل، وهذه الطريقة هي التي نجدها عند أرسطو فهو يفرض على الأمور الطبيعية مبادئ يستمدها من العقل كالقول بالعناصر الأربعة، والقول بأن كل جسم يتركب من مادة وصورة. وهذه الطريقة هي التي عطلت نمو العلم الحديث للأسباب الآتية:

(١) هناك حقائق كثيرة لا يمكن الوصول إليها بالعقل بل بالمشاهدة.

(٢) إتباع هذه الطريقة يمنع الابتكار لأن العالم يكون مقيداً دائماً بهذه

الأوليات والتعريفات.

(٣) هذه التعاريف تفرض فرضا تعسفيا، وتعيش في الذهن غامضة تحتاج إلى توضيح بالنظر إلى الطبيعة نفسها.

فالتعاريف هي آخر مرحلة من مراحل العلم وليست هي الأصل الذي نبتدئ منه. وهذا هو السبب في أن العلماء المحدثين، الذين قام العلم أكتافهم نصحوا بقراءة كتاب الطبيعة أو وصف الطبيعة. والخلاصة أن السبب الأول في تأخر العلم هو سلوك طريقة لا تؤدي إلى المعرفة الصحيحة، لأنهم كانوا يبدءون بالقواعد العقلية، ثم يطبقونها على الطبيعة، بينما العكس هو الصحيح: أن ننظر أولا في الظواهر الطبيعية لننتهي إلى القوانين.

السبب الثاني هو انعدام المعامل المجهزة لعمل التجارب، والعلم الحديث هو ثمرة هذه المعامل. والسبب في ذلك أن الانتفاع بهذه الأجهزة كان يجرى سراً لكيلا يتهم صاحبه بالسحر أو الشعوذة. فكان العلماء المشتغلون بهذه الأمور يتعرضون إما لغضب السلطان أو غضب الجمهور. أما أصول التجربة بمعنى الكلمة فنجدها عند الصناع وهي كتب علمية تجريبية، فقد كان مهرة الصناع يودعونها خلاصة التجارب ولكنهم لم يستخلصوا منها الأصول النظرية التي تعتمد عليها هذه النتائج العملية. وكان القدماء خصوصا في أوربا يستعينون ببعض أمور الشعوذة للسيطرة على أذهان العالم باسم الآلهة فكانوا يوقدون نارا تشتعل بنفسها محتفظين بالأسرار الكيمائية. أما الطب فهو الميدان الذي وجد فيه الأطباء بغيتهم

من المشاهدات والتجارب؛ وهذا أساس عظيم من أسس العلم الحديث، فكانوا يعرفون التشريح، ويجربون النباتات المختلفة في علاج الأمراض، كما نجد في كتاب القانون لابن سينا. وقد خطا العرب خطوات واسعة في هذا السبيل وفي شتى العلوم. ولكن طريقتهم في الكيمياء، على الرغم من أنهم وصلوا إلى أشياء كثيرة كالتصعيد والتقطير والتكليس كانت عقيمة، لأن غايتهم في هذا العلم، صرفتهم عن الاهتداء إلى السبيل القويم. ففي مقدمة ابن خلدون نجده يعرف الكيمياء بأنها: "علم ينظر في المادة التي يتم بها كون الذهب والفضة بالصناعة، ويشرح العمل الذي يوصل إلى ذلك، فيتصفحون المكونات كلها بعد معرفة أمزجتها وقواها لعلهم يعثرون على المادة المستعدة لذلك حتى من الفضلات الحيوانية كالعظام والريش والبيض فضلا عن المعادن. ثم يشرح الأعمال التي تخرج بها تلك المادة من القوة إلى الفعل مثل حل الأجسام إلى أجزائها الطبيعية بالتصعيد والتقطير، وجمد الذائب منها بالتكليس، وامهاء الصلب بالقهر والصلابة وأمثال ذلك. وفي زعمهم أنه يخرج بهذه الصناعة جسم طبيعي يسمونه الإكسير، وأنه يلقي منه على الجسم المعدني المستعد لقبول صورة الذهب أو الفضة بالاستعداد القريب من الفعل مثل الرصاص والقصدير والنحاس بعد أن يحمي بالنار فيعود ذهبا إبريزا. ويكنون عن ذلك الإكسير إذا ألغزوا اصطلاحاتهم بالروح؛ وعن الجسم الذي يلقي عليه بالجسد".

السبب الثاني انصراف الجمهور عن تأييد العلماء. والعالم كالممثل على خشبة المسرح لابد له من جمهور يؤيده وإلا لم يستطع أن يبرز في الفن. وكان الجمهور في العصور القديمة والوسطى منصرفا عن العلم والعلماء إلى

مسائل أخرى هي الدين، فاضطر هؤلاء العلماء إلى ستر أعمالهم بكتابات واصطلاحات ورموز حتى لا يتعرضوا لغضب الجمهور. وهذه حقيقة ثابتة في التاريخ خصوصا في أوربا، فكثيرا ما حكم على علماء لأنهم كانوا يشتغلون بالمسائل العلمية.

علم الرياضة:

وقبل أن ننظر في انفصال العلوم الطبيعية ننظر في العلم الرياضي وهو أول علم انفصل عن الفلسفة. كان ذلك على يد العالم الرياضي الذي ظهر في الإسكندرية، تلك المدينة التي أنجبت كثيراً من العلماء، وكانت مهداً للعلم والفلسفة زمنا طويلا. وإقليدس هو الذي فصل علم الهندسة وإليه ينسب هذا العلم فيقال الهندسة الإقليدية، لأن هناك هندسة أخرى حديثة غير إقليدية ظهرت على يد اينشتين. والهندسة الإقليدية أساسها أن الفضاء له أبعاد ثلاثة الطول والعرض والارتفاع، وبمقتضى هذه الهندسة يكون مجموع زوايا المثلث قائمتين، أما الهندسة الحديثة غير الإقليدية فتمتاز بأن الفضاء فيه أبعاد أربعة، وأن الزمن هو البعد الرابع. وفي هذه الهندسة أن نجد مجموع زوايا المثلث أكثر من قائمتين أو أقل من قائمتين، وهذا لا يكون في المثلثات التي ترسم على الورق بل في المثلثات التي ترسم في الكون. وإقليدس هو الذي توصل إلى معرفة ارتفاع الهرم الأكبر، فقد انتظر حتى أصبح ظله مساويا لطول جسمه، ثم قال انظروا ما مقدار ظل الهرم في هذه اللحظة، فهو يساوي ارتفاع الهرم.

ويحكى أن بطليموس سأله أن يبسط الهندسة أكثر من ذلك حتى

يتيسر للملوك فهمها فأجاب: مولاي في الدولة نوعان من الطرق، الأولى ملكية معبدة مذللة، والثانية شعبية وعرة يمشي فيها الجمهور. أما في علم الهندسة فالطريق واحد تسلكه جميع العقول، فليس هناك طريق ملكي وآخر شعبي. هذه الصفة هي الصفة الخالدة للعلم بل هي أهم صفاته، أعني بها: أن العلم واحد بالنسبة لجميع الناس لا يتغير باختلاف الأجناس أو الأديان أو الشعوب، فليس هناك علم يا باني أو أمريكي، إنما العلم واحد.

أما أرشميدس فهو تلميذ إقليدس واشتغل بالعلم الطبيعي؛ وإذا كان أرشميدس قد انتهى إلى نظريته المشهورة في الطبيعة، واهتدى أيضاً إلى كثير من الاختراعات، فلا نستطيع أن نجعله على رأس علم الطبيعة لأنه لم يستخلص نظرياته، وإنما اهتدى إلى ثماره العملية. ولم ينفصل علم الطبيعة ويشتد على أساس النظريات العلمية، إلا في القرن السابع عشر على يد جاليليو ونيوتن.

علم الفلك:

ولكن هناك علما آخر انفصل قبل الطبيعة هو الفلك وهو أقرب إلى العلوم الرياضية منه إلى العلوم الطبيعية. ويعد أرسطو مسئولا عن تأخر هذا العلم لأن نظرياته التي قال بها، وعلى رأسها أن الأرض مركز الكون، وأن الشمس هي التي تدور حول الأرض، وأن العنصر الذي تتركب منه الأجرام السماوية مختلف عن العناصر التي تتركب منها الأجسام الأرضية. هذا العنصر السماوي هو الأثير وهو عنصر إلهي خالد، أما العناصر

الأرضية فهي أربعة الماء والهواء والنار والتراب. ومسألة أخطأ فيها أرسطو وتابعة فيها العلماء، وهي أن حركة الأجرام السماوية دائرية، وأن حركة العناصر الأرضية مستقيمة وأن التراب أثقلها. فعلم الفلك كان خاضعاً للآراء الأرسطية، وهي النظر إلى العالم الحسي نظرة الفيلسوف يحاول تفسيره، فرأوا أن الأرض مركز العالم وأن الكون بأسره عبارة عن كرة تحيطها السماء الأولى كما نراها وفيها النجوم الثوابت وليس خارِج هذه الكرة شيء. وينقسم الكون عند أرسطو قسمين: عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر؛ أما المادة التي منها يتركب عالم الأجرام السماوية، فتختلف عن المواد التي منها تتركب العناصر الأرضية: عالم السماء يتركب من العنصر الخامس الذي سماه الأثير وعالم الأرض يتكون من العناصر الأربعة وهي النار والهواء والماء والتراب. وهذا خطأ آخر وقع فيه أرسطو، إذ تبين فيما بعد أن عنصر الأجرام السماوية لا يختلف عن العناصر الأرضية وذلك بعد النظر في الشهب التي تقع على الأرض. أما الفكرة السابقة وهي أن حركة الأجرام السماوية مستديرة وحركة العناصر الأرضية مستقيمة من أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى؛ كالنار تميل بطبيعتها إلى الاتجاه نحو الحركة إلى أعلى، والتراب وهو أثقل العناصر يميل إلى حركة إلى أسفل، فهذا خطأ آخر وقع فيه أرسطو لأن حركة الأجرام الأرضية لا تسير في خط مستقيم بل في خط منحن كما أثبته فيما بعد علماء الرياضة. ومما قال به أرسطو أيضا أن الأجرام السماوية تجري في أفلاك؛ وأن أفلاكها هي المحركة لها. أو فيها نفوس أو عقول هي التي تحرك هذه الأجرام السماوية. هذه الآراء وهي أن الأرض مركز العالم وأن حركة الأجسام

الأرضية مستقيمة، وأن للأفلاك عقولا تحركها، كانت العلة في تأخر انفصال الفلك، وكان الطريقة لبحث هذا العلم ليست النظر في هذه المظاهر الطبيعية بل النظر في آراء أرسطو وحفظها حتى لقد قيل باللاتينية: هكذا قال المعلم: (**Magister dixit**) ولذلك لقي العلماء الذين حاولوا تفسير علم الفلك تفسيراً جديداً صعوبة كبيرة جداً؛ لأنهم كانوا يواجهون آراء أرسطو التي آمن بها الناس زمنا طويلا وفي الوقت نفسه كانوا يواجهون رجال الكنيسة الذين سيطروا على العلم والسياسة، وحرموا الحرية الفكرية، وهي شرط تقدم العلم والفلسفة.

ويعزى انفصال الفلك إلى أشخاص ثلاثة: أولهم كوبرنيق، ثم جاليليو، ثم نيوتن ولو أن بعض المؤرخين يكتفي بذكر كوبرنيق [١٤٧٣- ١٥٤٣] باعتبار أنه أول من جرأ على الخروج على تعاليم أرسطو، وأعلن أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وأن الشمس ثابتة. وهو رأي له خطره في تفسير الكون، لأنه يقلب الأوضاع حتى أصبح يضرب هذا الكشف المثل لأنه أحدث ثورة في علم الفلك فيقال عن كنت الفيلسوف الألماني: إنه أحدث ثورة في الفلسفة شبيهة بثورة كوبرنيق في الفلك. ومعنى ذلك أن الفلسفة قبل كنت كانت تعتبر أن الأشياء لها وجود حقيقي خارجي، وأن عقولنا تستمد المعرفة من هذه الأشياء. فالأشياء ثابتة وعقلنا يدور حولها، فجاء كنت وقال: نحن لا يمكن أن نعرف حقيقة الأشياء، وإنما نعرف أنفسنا، أو على الأصح نعرف الأشياء الخارجية عن طريق أنفسنا. فالعقل البشري هو مركز المعرفة، والأشياء الخارجية تدور حول هذا العقل.

ولم يهتد كوبرنيق إلى هذه النظرية إلا بعد أن قضى إحدى وثلاثين عاما

ينعم النظر، وكان مترددا في إعلانها. ثم إنه اعتمد على بعض آراء المتقدمين التي هجرت مع الأسف مثل رأي فيثاغورس وهرقليطس وهما يزعمان أن الشمس هي مركز الكون.

والثاني من هؤلاء العلماء جاليليو [١٥٦٤– ١٦٤٢] وقد كان حظه سيئاً فحوكم وأرغم على التنحي عن آرائه في محاكم التفتيش وكانت قاسية الحكم. كان أبوه موسيقيا، فتعلم عنه الموسيقى واختلطت بدمه، فكان يرغب في تفسير هذه الأنغام الكونية، لأن حركات الأجرام المساوية أشبه شيء بالألحان، والموسيقى وثيقة الصلة بالرياضة، ولكن والده كان يرغب أن يوجهه نحو تعلم الطب، فكان جاليليو يتعلم العلم الرياضي سراً حتى برز فيه.

ومن أول نظرياته أن الأجسام حين تقع على الأرض تأخذ زمنا واحدا بصرف النظر عن ثقلها أو كتلتها، وكان هذا مخالفاً للشائع المعروف، فأنكروا عليه ذلك، وقالوا: هل يمكن أن نقذف حجرا وريشة فيقعان على الأرض في وقت واحد معاً؟؛ فأجاب جاليليو ليس الفيصل في ذلك أقاويل أرسطو، بل النظر إلى الواقع. ثم أخذهم إلى برج بيزا، وأحضر كرتين من الحديد زنة إحداهما أثقل من زنة الأخرى عشرة مرات وألقيتا معا من أعلى البرج، فوقعتا في وقت واحد على الأرض.

وله ابتكارات علمية: البوصلة والترمومتر والتلسكوب. وكان يجتمع في البندقية في نادي الأحرار المفكرين يعرض عليهم نتائج كشوفه العجيبة. ولما اخترع التلسكوب كان لذلك أثر كبير في جميع الأوساط، وانهالت عليه

الطلبات لصنع كميات منه. وقد تيسر بواسطة التلسكوب معرفة الشيء الكثير عن أسرار العالم السماوي. فهذه الآلة كانت فتحا في علم الفلك ولا نزاع، إذ بواسطتها كشف العلماء الآلاف من النجوم، لم تكن العين المجردة لتستطيع مشاهدتها. وكتب جاليليو عدة مؤلفات في علم الفلك، ولكنه حوكم من أجلها وأرغم على التنحي عنها وإعلان أن الأرض ثابتة، وأن الشمس هي التي تدور حولها. ويقال إنه في أواخر المحاكمة، سمع المقربون من جاليليو يهمس بينه وبين نفسه قائلا: "ولكن الأرض هي التي تدور حول الشمس".

ومما يذكر بهذه المناسبة أن ديكارت شيخ الفلاسفة المحدثين كان على وشك إصدار كتاب في العلوم الطبيعية يخالف آراء الكنيسة فلما سمع نبأ محاكمة جاليليو أخفى الكتاب وحبسه عن المطبعة.

أما نيوتن فقد عاش في القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر، ونظريته في الجاذبية ولو أنها كانت معروفة شيئاً ما عند قدماء الفلاسفة، إلا أن فكرة الجاذبية عند نيوتن شيء آخر: وهي أن كل جسمين بينهما جاذبية تخضع لقانون رياضي ثابت. وبيّن أن هذا القانون تخضع له الأجرام السماوية التي تجري في الفضاء، حتى إنه كان يقول: أعطني أي جرمين سماويين مع بيان كتلتهما فأستطيع أن أتنبأ بجميع حركات هذين الجرمين. ونظرية نيوتن هي التي نقضت نظرية أرسطو في القول بعقول الكواكب المحركة لها. والذي نستخلصه من هذا هو أن علم الفلك أصبح يفسر طبقا لقوانين رياضية، وأخرى ميكانيكية، بغير حاجة إلى تفسيره بقوى خفية أو إلهية، وما إلى ذلك. ولم يصبح للإنسان دخل فيه، فهو علم مستقل عن

الإنسان يجري طبقا لقوانينه؛ وهذا هو معنى العلم، وعندئذ لا اختلاف فيه. وقد كانت الفلسفة تحاول تفسير الكون، فإذا بشيء آخر يعتدي على ذلك الميدان الذي ظل للفلسفة قرونا طويلة، ذلك الميدان الجديد هو العلم. وإذا كنا قد تحدثنا عن كوبرنيق وجاليليو، فإنهما في حقيقة الأمر يمثلان جهود العلماء في تخلصهم من نير الفلسفة. وكان ذلك العمل شاقا عنيفا، لقي جاليليو كما ذكرنا من جرائه اضطهادا شديدا. على أن تفسير كوبرنيق أو جاليليو للكون أو لعالم السماء كان تفسيرا جزئيا. أما نيوتن الذي جاء بعدهما، فلم تكن عنايته الأولى تفسير علم الفلك، ووضع الأسس الصحيحة لهذا العلم ولكنه أراد أن يبسط نظرية جديدة يفسر بها الكون تفسيرا عاما، وهذا ما نسميه باعتداء العلماء على ميدان الفلسفة.

والطريف في أمر هؤلاء العلماء أن أطوارهم كانت غريبة جدا، لا نعني بذلك أن كل عالم مفكر أو فيلسوف ينبغي أن يكون غريب الأطوار. ولكن يجب أن نلاحظ أن هذه الطائفة تحاول التخلص من آراء تقليدية، اعتنقها الناس آلاف السنين، فالخروج على المألوف كان يقتضي منهم الخروج على المألوف في كل شيء.

كان نيوتن في طرائقه غريب الأطوار فهو ينصرف عن دراسته العادية إلى جمع كل شيء يقع تحت يده، وهذه فطرة في الأطفال كما هو معروف. وكان أهله يضيقون به لهذا السبب. وكانت أمه قد تزوجت بعد موت أبيه من شخص آخر، فلما رأته على هذه الشاكلة صرفته عن المدرسة ليصبح مزارعا فهو أليق عمل به: يشتغل في الأرض بالفلاحة، ويذهب إلى السوق ليبيع المحاصيل الزراعية. فكان إذا ذهب يوم السوق مع خادمه، ترك

خادمه يتصرف، وعكف هو على حل المسائل الرياضية التي كان بها شديد الشغف. وفي يوم من الأيام به عمه يوم السوق فوجده ينظر في مسائل رياضية فأخذه وأعاده إلى المدرسة. وانتهى به الأمر إلى أن أصبح أستاذا للرياضيات في جامعة كمبردج. ولكنه كان يضيق بالطرق المعروفة في حل المسائل الرياضية، وكان يبتكر طرقا أسهل وأوضح. ولم تكن العلوم الرياضية كل غوايته، وإنما كان يعني بالمسائل الميكانيكية. وعلى الرغم من أنه ابتكر في الرياضة نظرية جديدة نازعه فيها الفيلسوف ليبنتز وهو حساب التكامل والتفاضل، أو ما يسمى الحساب اللانهائي. ويتمسك الشعب الانجليزي بأن نيوتن صاحب الفضل كما يتمسك الشعب الألماني بأن ليبنتز هو صاحب الفضل. غير أن تلاميذه لم يكونوا يفهمون هذا الحساب؛ وفي يوم من الأيام اشترى منشورا زجاجيا وطلب منه البائع ثمنا غاليا، ورأى خادمه أن ذلك البائع قد استغفله وقال: هذا المنشور قيمته لا تساوي أكثر من وزنه. فوقرت هذه الجملة في نفسه: القيمة والوزن، ما وزن الأشياء؟ وما قيمتها؟ وظل يفكر في هذه المسألة، كيف توزن الأشياء؟ وما ثقلها؟ هذا التفكير الباطني هو الذي كان يشغله عن نفسه، ويجعله ينسى، حتى أنه أراد الزواج فأحب فتاة وإذا به يتناول يوما إصبعها ويضعه في "بيبته" وانتهى به الأمر إلى اعتقاده أنه لا يصلح للزواج وانصرف إلى تفكيره. ثم رأى وهو جالس في الحديقة التفاحة تسقط فأشرقت الفكرة في ذهنه، وهو أن سقوط التفاحة نتيجة الجاذبية، حتى أنه جرى وقال: وجدتها كما قال أرشميدس: ولم تكن نظرية الجاذبية مجهولة، ولكنه وضعها على أساس يفسر به الكون.

وخلاصة فلسفته العلمية ونظريته الفلسفية هي أن صفة المادية الأساسية هي القوة فكل جسم به قوة كامنة، وبمقتضى هذه القوة الكامنة يميل إلى الثبات والاحتفاظ، ولا يخرج الجسم عن حالته إلا قوة أخرى تؤثر فيه من الخارج. فالأجسام الموجودة في العالم يؤثر بعضها في بعض، فهي بين شد وجذب، وتأثير وتأثر. ولا تشذ عن هذه القاعدة الأجسام الأرضية التي نراها أو أعظم الأجرام المتناثرة في السماء، فكلها تخضع لقانون الجاذبية العام. ثم طبق نيوتن هذا القانون على الأجرام السماوية واستطاع تفسير حركات الكواكب وانتقل من هذا إلى البحث في مبدع الكون فقال: إن من ينظر إلى هذه المخلوقات البديعة الصنع والتكوين لابد له أن يفترض وجود خالق مبدع لهذه الكائنات. ولكنه عدل عن النظر إلى طبائع الأمور الإلهية لينظر في طبائع الكائنات، والاهتداء إلى القوانين التي تخضع لها. والغريب في أمر هذا العالم أنه أعلن هذه الكشوف الرياضية والميكانيكية ومع ذلك لم يدخل في نفسه الغرور. وقد دفعه الناس إلى طبع كتابه المسمى "مبادئ الرياضة" وهو كتاب لم يفهمه إلا بضعة نفر في عصره. فآثر الاشتغال بالسياسة، ولكنه لم يشتهر. ولكن شهرته ذاعت فيما بعد فعرف الناس قدره باعتبار أنه وضع أسبابا لنظرية جديدة أثبتت التجارب صحتها.

علم الكيمياء:

وننتقل إلى الكلام عن عالم آخر كان له أثر كبير في دحض نظرية العناصر الأربعة الماء، والهواء، والنار، والتراب. هذا العالم هو لافوازييه، عاش في إبان الثورة الفرنسية فكان أثرا من آثارها، ثم اكتوى في آخر العمر

بنارها. بحث في الجاذبية، وتحليل الهواء، والبارود. وهو واضع أساس علم الكيمياء الحديث. وانتخب في سن الخامسة والعشرين عضوا في أكاديمية العلوم بباريس، وألقي عليه عبء عظيم: أن يبحث في كل شيء: بحث في الجاذبية الحيوانية بصدد ما قام به عالم في ذلك يسمى: مسمر **Mesmer** كان يشتغل بالتنويم المغناطيسي، وذاع أمره في أوربا كلها، وأوشك أن يفتتن به الناس. فطُلب من لافوازييه أن ينظر في هذه المسألة، أحق هي، أم باطل؟!.

ثم طلب منه أن يبحث في الماء الذي يشربه الباريسيون، وفي الألوان، وفي استخراج الزيوت، وصناعة السكر، وفي تقطير الفسفور، وفي الاحتفاظ بالماء الصالح للشرب في السفن، وفي صدأ الحديد، وفي تركيب البارود.

ولكن هذا كله لا يهمنا من الناحية العلمية وإنما الذي يهمنا هو توصله إلى تحليل الهواء إلى عنصرين الأكسجين والأزوت وكان ذلك في سنة ١٧٧٧ ، فأثبت بذلك أن العنصر الذي كان الأقدمون يعتبرونه مبدأ للأشياء ولا ينحل إلى غيره، يمكن حله. ومضى في هذا البحث حتى نشر سنة ١٧٨٩ رسالة في الكيمياء أعلن فيها أن العناصر الأولية ليست أربعة بل عدتها ثلاثة وثلاثون، وهذا كل ما استطاع أن يصل إليه. وكان بينه وبين العلماء الآخرين الذين يأخذون بالتقليد صراع عنيف، انتهى بإقرار وجهة نظر لافوازييه، وانتهى إلى انفصال الكيمياء عن الفلسفة. وكان لافوازييه يقول: "لست أنا الذي أتكلم ولكني أدع الوقائع هي التي تتكلم" وهي قولة تدل على شيء جديد: تدل على أن العلم مستقل تمام الاستقلال

عن الإنسان؛ لأن قوانينه تجري من تلقاء نفسها، وعلى الإنسان أن يهتدي إليها، لا أن يفرض رأيه عليها. أي أن الصفة التي تمتاز بها الفلسفة أنها إنسانية والصفة التي يمتاز بها العلم أنه موضوعي، لا يحفل بالإنسان، بل يعد الإنسان كأنه شيء من الأشياء التي يبحثها لا أكثر ولا أقل.

نظرية التطور:

نتكلم بعد ذلك عن عالم آخر له نظرية في تفسير الحياة هو دارون صاحب نظرية النشوء والارتقاء (**Evolution**) وصاحب نظرية البقاء للأصلح. وهي نظرية علمية وفلسفية بمعنى أنه أراد كعالم أن ينازع اختصاص الفلسفة. وقد بنى نظريته هذه على المشاهدات والتجارب، وهي مشاهدات طويلة أنفق فيها زمنا طويلا جداً. وكان دارون لا ينصرف إلى الدراسة المألوفة في عصره، بل يسعى إلى النظر والمشاهدة على حسب مزاجه الخاص حتى تبرم به والده، وكان من الأطباء المشهورين، وأراد له أن يتعلم الطب فلم يصلح، فوجهه إلى تعلم اللاهوت أو الدين فلم يصلح كذلك. ثم رغب في السفر على ظهر سفينة تبحث في المشاهدات الطبيعية فأوفده أبوه عليها. وأنفق في هذه الرحلة حول خمس سنوات أفاد منها فائدة عظيمة، لأنه سجل مشاهداته على الأحياء المختلفة في عالم النبات وفي عالم الحيوان وسجل الغرائب في هذا كله. فكان في سيرته هذه كما فعل أرسطو في أول أمره حين ترك أكاديمية أفلاطون وذهب إلى مدينة بآسيا الصغرى، فظل ثلاث سنوات يشاهد الكائنات الحية ويسجل ما يراه فيها. ونشر دارون مشاهداته عن هذه الرحلة، وهي تعد طرفة أدبية يمكن أن تقرأها اليوم بلذة وشوق. ومن نتائج هذه المشاهدات تبين له أن

الكائنات الحية تتفاعل مع البيئة، وتتشكل بمقتضى البيئة الجديدة التي تنتقل إليها. فإذا تغيرت البيئة، فلن يعيش فيها إلا الكائنات التي تستطيع أن تلائم بين نفسها وبين هذه البيئة الجديدة وهذا ما يسميه دارون ببقاء الأصلح، ولا ينبغي أن نفهم من هذا أن الأصلح هو الأقوى، إنما الأصلح هو الذي يستطيع أن يتلاءم مع البيئة الجديدة. ويبسط دارون في كتابه (أصل الأنواع) نظريته التي تعتمد على هذه المبادئ الثلاثة: الأول تنازع البقاء، والثاني بقاء الأصلح والثالث الانتخاب الطبيعي. وتنازع البقاء معناه أن العالم محدود ونقصد بالعالم البيئة، وتتوالد في البيئة كائنات لا حصر لها تتنازع تنازعا شديدا، وهنا يكون البقاء للأصلح أي لمن يقوى على غيره، ولمن يلائم بين نفسه وبين هذه البيئة. وفي الوقت نفسه البيئة متغيرة باستمرار فقد مر على الأرض عصر جليدي مثلا، كانت البيئة فيه مختلفة عما هي عليه الآن، وفي هذه الحالة يحدث بين الكائنات نوع من الانتخاب لما يصلح لهذه البيئة الجديدة.

وفي ظل هذه الحقائق ما مركز الإنسان؟ أعلن دارون رأياً جريئاً يخالف في الواقع ما جرت عليه الأديان من قولها إن أصل الإنسان سماوي انحدر إلى الأرض بهذه الخطيئة التي ارتكبها آدم في الجنة، أي أن الإنسان من نسل آدم وحواء اللذين نزلا إلى الأرض. ونظرية دارون تعكس هذه القضية فبدلا من أن تجعل الإنسان سماويا انحدر إلى الأرض، تجعله أرضيا يتطلع إلى السماء، فطريق الإنسانية ليس من الأرقى إلى الأدنى بل من الأدنى إلى الأرقى. ولا ريب في أن مثل هذه النظرية التي تعارض الدين خليقة أن تثير كثيرا من الجدل والخصومة من أصحاب الأديان. ومع ذلك

فلم يكن دارون يقصد أن يهاجم الدين بنظريته، وهو نفسه لم يوسع القول فيها وإنما ظهر له أتباع يمضون مع نظريته إلى نهايتها على رأسهم فكسلي في انجلترا، وارنست هيكل في ألمانيا.

أما الجدل الذي ثار في انجلترا، فقد كان عنيفا، وتزعم الحركة الدارونية هكسلي وانصرف البحث إلى وجهة غريبة: هل النوع الإنساني أصله قرد أولا؟ أما إجابة دارون عن هذا السؤال فهي: أن القرد ليس أصل الإنسان، ولكن الإنسان حيوان كغيره من الحيوانات التي تعيش على الأرض، وقد خرجت من أنواع مختلفة، منها القردة. فهناك جنس من الحيوانات خرجت من أنواع متشابهة بعض الشبه منها الإنسان ومنها القرد. ولقد ذهب بعض العلماء يحاولون البحث بالمشاهدات التاريخية للوصول إلى تلك "الحلقة المفقودة" كما يقولون؛ ولم ينته الأمر إلى نتيجة حاسمة في ذلك الوقت.

أما في ألمانيا فقد خرج هيكل (**Haeckel**) بنظرية علمية في تفسير هذا العالم وفي تاريخ الخلق. وقد أقام نظريته على مشاهدات طبيعية لأنه رحل مثل دارون في البحار، وشاهد الأسماك على وجه الخصوص؛ وقابل دارون، وطلب عليه العلم ثم أعلن نظريته المعروفة بالواحدية **Monism** وبمقتضى هذه النظرية يكون العالم كله واحدا، ومعنى ذلك أن ليس في العالم ثنائية كتلك الثنائية التي ذهب إليها ديكارت والتي تجعل المادة في جهة والفكر في جهة أخرى. أو الثنائية التي ذهب إليها أرسطو من قديم الزمان فجعل المادة موجودة أزلية وجعل الله خارج هذه المادة؛ وهو المحرك الأول لها. أو هذه الثنائية التي نقول بها في الإنسان من أنه مركب من بدن

أو جسم ونفس، وأن البدن يفنى، ولكن النفس خالدة. فالأديان تقوم على هذه المبادئ: وجود الله خارج العالم، وأن الله هو الذي خلقه، ووجود النفس مستقلة عن الجسم، وأنها تحيا بعد فناء البدن.

ويذهب هيكل إلى أن العالم كله واحد، ليس فيه هذه الثنائية التي قال بها أصحاب الأديان أو بعض الفلاسفة، وأن الكائنات الموجودة على ظهر الأرض كلها من شجرة واحدة، أو من أصل واحد، يترتب بعضها فوق بعض، فبعضها كائنات راقية وبعضها كائنات غير راقية. والإنسان كائن من هذه الكائنات غير أنه أرقى من غيره طبقا لسنة التطور. وليس الإنسان مركبا من جسم، ونفس مستقلة عن هذا الجسم؛ فنفس الإنسان كنفس الحيوان وهي تفنى بفنائه، أو نفسه هي مجموعة وظائفة.

هذا فيما يختص بالإنسان أما فيما يختص بالله والعالم فهو لا ينكر وجود الله، ولكنه يجعل الله والعالم شيئاً واحداً وأنه مجموع المادة والطاقة، وهي سر الحياة في هذا الكون. وهيكل هنا ينظر إلى المسألة نظرة طبيعية؛ وقد سبقه إلى القول بمثل هذه النظرية فلاسفة كثيرون، وإنما على سبيل التصور الذهني الذي لا يستند إلى حقائق من المشاهدات الطبيعية، نعني أن مذهب الواحدية شبيه بمذهب وحدة الوجود، غير أن الواحدية تستند إلى المشاهدات والتجارب العلمية.

وكثير من المتصوفة في الإسلام قالوا بهذه النظرية، نظرية وحدة الوجود، مثل ابن عربي. وفي الفلسفة الحديثة نجد تلميذا من تلامذة ديكارت هو سبينوزا قال بوحدة الوجود، وجمع بين تلك الثنائية التي نادى

بها ديكارت ثنائية الفكر والمادة، فجاء اسبينوزا وأنكر هذه الثنائية وجعل الله في قمة الوجود، وأنه أصل الوجود، ومن صفاته الفكر والامتداد. ولكن ليس الامتداد الذي هو صفة الله امتدادا محسوسا كهذا الامتداد الذي نشاهده في الأجسام المحسوسة؛ بل هو امتداد رياضي. وهذه فكرة دقيقة لعل الآراء الحديثة عن المادة تثبت صحتها، نعني أن ما نشاهده عن المادة من أنها محسوسة، متحيزة في مكان، كثيفة، ليس كذلك، وأنها إذا انحلت، خصوصا بعد الكلام في الذرة، إذا انحلت المادة أصبحت طاقة أو أشعة تتناثر في أرجاء العالم، فلا نحسها بهذه الهيئة التي عهدنا أن نشاهد فيها الأشياء المحسوسة. وقد تجمعت هذه الآراء منذ دارون وتلامذته، ولا نستطيع أن نقول إنها حاسمة نهائيا، فالعلم في تطور مستمر. وقد بسط هذه النظرية بسطا موجزا شعبيا يصور فيها نشأة الكون وبدء الخلق العالم. هـ ج. ولز. وله كتاب صغير عنوانه موجز في تاريخ العالم كتب فيه قصة التاريخ منذ بدء ظهور الأرض، من أنها كانت كتلة انفصلت عن الشمس، ثم بردت، وظهر على سطحها الماء. فكانت الأحياء المائية أول هي الكائنات، ثم انحسر الماء وظهرت الأرض. فالأحياء جميعها هي في الأصل أحياء مائية، واقتضت البيئة الجديدة أن تنقسم هذه الأحياء قسمين: قسم يعيش على اليابس وفي الماء كالضفدعة والتمساح، وقسم يعيش على اليابس فقط. ثم تنوعت الأحياء التي تعيش على اليابس فقط، وتشكلت أشكالا مختلفة، وظهرت الأنواع التي نشاهدها وأرقاها هو الإنسان الذي لم يكن إلا حيوانا متوحشا تقدر حضارته بما لا يزيد على عشرة آلاف عام. ثم يصور ظهور الحضارة وكيف تحضر الإنسان، وكيف اهتدى إلى استعمال

يده ولسانه وابتكار الأسلحة والكلام لأن أساس الحضارة الإنسانية هو تعلم الإنسان اللغة التي يستطيع بها أن يتفاهم مع غيره وأن ينقل إليه تجاربه، وأن يحفظ هذه التجارب من جيل إلى جيل.

والواقع أن هذه النظريات ولو أنها تبدو أليق شيء بالمشاهدات الطبيعية وأقرب إلى العقل، إلا أنها تقف عاجزة أمام مسائل من الصعب حلها، أو لم يصل إلى حلها وهي لهذا السبب لا تزال من صميم الفلسفة. منها مسألة ظهور الحياة، فهم كما يقولون: انفصلت الأرض عن الشمس ولم يكن على سطحها حياة، ثم بردت وظهر اليابس والماء وإلى هنا نسلم بذلك. ثم ظهرت الكائنات الحية من هذه الأجسام التي ليست فيها حياة. فكيف خرجت الحياة من لا حياة؟!!.

الفلسفة بعد انفصال العلوم:

انفصلت العلوم إذن عن شجرة الفلسفة وأصبحت العلوم مستقلة، لها قوانينها، فما الذي بقي للفلسفة أن تبحث فيه بعد أن انتزعت العلوم عنها اختصاصها القديم، وهل أصبح العلم ينازع الفلسفة، ويحتل مكانها؟، أم أن للفلسفة ميدانا لا يزال قائما. الواقع أن للفلسفة موضوعا خاصا لا يستطيع العلم بالمعنى الحديث أن ينازعها فيه؛ فالعلم يبحث في الظواهر فقط، ولا يعني بالذهاب إلى ما وراء هذه المظاهر، لأنها تخرج عن نطاقه؛ ولأنه يخشى أن يتخطى الظواهر فيضل الطريق. العلم يقوم على الملاحظة المحسوسة وعلى التجربة المحسوسة التي يمكن أن تحقق بها الفروض، فالطريق المحسوس هو المشاهدة. ولكن الكون لا يتركب من الظواهر فقط، لكنه

يتركب من ظواهر الأشياء، ومن الحقائق الأولى التي تكمن وراء هذه الظواهر. فما هي حقائق الأشياء؟، هذا بحث تتطلع إليه النفوس، وتهواه العقول؛ ولكن العلم لا يجيب، ولا يحب أن يجيب عنه، لأنه يقف عند الظواهر، وعندئذ تتقدم الفلسفة إلى الميدان فتجيب عن هذا السؤال: ما هي حقيقة الأشياء؟. وهذا سؤال، حيث أنه يتخطى الظواهر، فهو أسمى من الأمور الطبيعية، التي يعني بها العلم. أو بمعنى آخر الفلسفة تنظر في حقائق الأشياء أو فيما وراء الطبيعة، أو الميتافيزيقا. فموضوع الفلسفة الحديثة بعد أن انفصلت العلوم عنها الميتافيزيقا.

ونحب أن نعرض رأي طائفة من المشتغلين بالفلسفة، ناقشوا معنى الفلسفة في العصر الحديث، ولم يكن من اليسير أن يتفقوا، إذ أن للفلسفة، كما قلنا من قبل، معاني مختلفة، لا معنى واحدا.

بعد أن تكلم الأستاذ اندريه لالاند في قاموسه الفلسفي عن المعاني المختلفة لفلسفة وفيلسوف، أضاف آراء بعض كبار المشتغلين بالفلسفة، وقال: إنها تكمل ما أثبته في المتن.

فاستعرض الأستاذ برتيلو (**Berthelot**) معنى الفلسفة منذ سقراط إلى العصر الحديث، وانتهى إلى أن "التمييز الدقيق بين الفلسفية والعلوم الطبيعية لا يرجع إلا إلى نهاية القرن الثامن عشر ومستهل القرن التاسع عشر".

ويرى الأستاذ بارودي (**Parodi**) أن الفكرة الجوهرية للفلسفة هي الاتجاه نحو التأليف الشامل الكلي **La synthèse totale**؛ أليست

الفلسفة تصورا لمجموع الكون أو للأشياء في عمومها، بحيث تشمل في نفس الوقت الظواهر الخارجية والعقل؟ فالفلسفة عنده تشمل التأمل والوحدة، وبمعنى آخر الفلسفة، في مقابل العلم الخالص، ليست مجرد المعرفة البسيطة عن طائفة من الأشياء والأفكار؛ بل هي المعرفة التي تنعطف بالنقد على نفسها، وأصلها وشروطها ومنهجها وحدودها وقيمتها.

كأن بارودي يريد أن يقصر الفلسفة على نظرية المعرفة.

ويذهب لاشيلييه (**Lachelier**) إلى أن الفلسفة، إن شئت أن يكون لها معنى خاص محدود، هي الميتافيزيقا ولا شيء غير ذلك. وأن الميتافيزيقا، كما عرفها أرسطو هي علم "الموجود بما هو موجود". أو إذا أردنا أن نتخطى فكر أرسطو بعض الشيء، فهي العلم بالشروط الفطرية **Apriori** للوجود والحقيقة، هي علم العقل والمعقولات الكلية، هي علم الفكر في ذاته وفي الأشياء.

واختتم الأستاذ لاشيلييه كلمته بعد شيء من التفصيل قائلا: إن وظيفة الفلسفة أن تحيط علما بكل شيء بما في ذلك الدين.

ويميز الأستاذ بلوندل (**Blondel**) في معنى الفلسفة فكرتين مستقلتين، ولو أنهما مرتبطتان: المعرفة النظرية للحقيقة، والحل العملي لمشكلة المصير الإنساني. أو بمعنى آخر: موازين الحياة والسلوك بحيث تقوم على يقين عقلي، وأساس من الحقيقة نصل إليها بالمعرفة الوثيقة. فهنا نجد ثنائية بين النظر والعمل، يسيران جنبا إلى جنب في ارتباط أو وحدة، وهذه الوحدة بين النظر والعمل نحسها في أنفسنا، والفلسفة التي هي تهدينا إليها.

ويقول شارل فرنر (**Werner**) إن الفلسفة تبحث العقل ليس فقط من جهة أنه يتميز بموضوعاته، بل من جهة أنه عنصر بناء في الكون. وعلى حين أن موضوع العلم هو الحقيقة من ناحيتها المادية، نجد أن موضوع الفلسفة هو الحقيقة من ناحيتها العقلية. وأعلى درجات الفلسفة، كما قال أرسطو، هي العلم الإلهي، وموضوعه ليس شيئا آخر غير العقل المطلق، الله.

الخلاصة من هذا كله، على الرغم من اختلاف هذه الطائفة من المفكرين على معنى الفلسفة في العصر الحديث، أنهم يتفقون في شيء واحد هو أن الفلسفة هي التي تبحث في العقل أو المعرفة. ولهذا بسطنا القول في نظرية المعرفة، وهي لب الميتافيزيقا.

موضوع الفلسفة في العصر الحديث:

وبعد: فهل للفلسفة موضوع بعد انفصال العلوم عنها؟ الواقع أن لهذا السؤال أجوبة ثلاثة: الجواب الأول: للفلسفة موضع لا يتعارض مع العلوم، ونستطيع أن نسميها الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا، وسوف نعود إلى القول في تفصيل هذه الناحية. الجواب الثاني: هو أنه ليس للفلسفة وجود بعد أن وصل العلم إلى ما وصل إليه. الجواب الثالث: هو التوفيق بين النظرتين: نظرة الذين يجعلون للفلسفة موضوعها مستقلا؛ ونظرة الذين ينكرون على الفلسفة وجودها.

نعود إلى النظرة الأولى التي تجعل للفلسفة موضوعا نسميه الميتافيزيقا، والقائلون بذلك يجعلون الفلسفة نوعا من المعرفة أسمى من المعرفة العلمية،

ولها موضوع لا تتعرض له العلوم. وفي هذا كتب أحد المؤرخين للفلسفة يقول: إنها تبحث في أمور ثلاثة الأول: أن الفلسفة مذهب يقوم على الوقائع العلمية وعلى نتائج العلم. فإذا كانت العلوم المختلفة تنصرف شتى الوجهات، كعلم الفلك يبحث في الأجرام السماوية، وعلم الطبيعة يبحث في ظواهر الطبيعة، فالفلسفة تأخذ خلاصة ما وصلت إليه هذه العلوم المختلفة فتجمعها وتضمها، وتكوّن منها مذهبا واحدا. الثاني: أن الفلسفة تبحث في أصل العالم وفي أصل الكون لا في الكرة الأرضية وحدها، بل في الكون بأسره. والثالث: أن الفلسفة تحاول تفسير الوجود من جهة غاياته لماذا وجد؟ ولماذا وجد الإنسان على ظهر الأرض؟ ولماذا وجدت الحياة؟. هذه أسئلة لا يعني العلم بالإجابة عنها.

ويوازي هذه الموضوعات الثلاثة أن الفلسفة بالنسبة إلى الموضوع الأول، من حيث أنها تؤلف مذهبا يعتمد على نتائج العلم، تنشد العموم والوحدة. فإذا كان العلم ينظر نظرة عامة شاملة، فالفلسفة نظرتها أعم وأشمل. ويوازي الموضوع الثاني وهو البحث في أصل العالم أن الفلسفة تبحث عن العلل الأولى. وقد يقول قائل إن العلم يبحث في العلل أيضا لأنه يفسر الأشياء، فنقول له إن العلم لا يبحث إلا في العلل القريبة أما العلل البعيدة أو الأولى أو كما كان يقول أرسطو من إن الفلسفة هي البحث عن العلل الأولى والمبادئ العامة، فهذا حقا ما يميز الفلسفة: البحث عن العلل البعيدة، وعن علة هي علة جميع العلل أي الله. فالله هو العلة الأولى في وجود الموجودات. ويوازي الموضوع الثالث وهو الغاية من الوجود ولماذا وجد العالم أن الفلسفة تبحث في العلل الغائية؛ مما يميز

الفلسفة عن العلم تمييزا واضحا لأن العلم لا يحفل بالغاية بتاتا، فهو يقنع بالبحث عن تفسير الظواهر، ومعرفة القوانين، أما هدفها أو غايتها فلا يعنيه ذلك. أما الفلسفة فإنها تنظر في غاية الأشياء، وفي الغاية من الكون والوجود. وإذا كنا قد عرفنا أن الله هو العلة الأولى للوجود فهو كذلك غاية الغايات.

والفلسفة تعتمد على الوقائع العلمية وتبحث بحثا أكثر عموما من العلم، أو أبعد منه. فالعلم يقف عند المظاهر، ولكن الفلسفة تطلب شيئاً أبعد من هذه المظاهر، تطلب الحقائق لا تلك الحقائق المقيدة بغيرها كما هو مشاهد في مباحث العلم، لأن الظواهر العلمية مقيدة دائماً بغيرها، بمعنى أنها نسبية بالإضافة إلى غيرها. ولكن الفلسفة تبحث في المطلق وفي الحقائق المطلقة.

العلم يبحث في ظواهر المادة المحسوسة وما فيها من لون وصوت وشكل ولكنه لا يبحث ما هذه المادة؟ فهو في الكهرباء مثلا يحدثنا أن السالب والموجب يحدثان شرارة كهربائية، ولكن ما الكهرباء؟ إنه لا يعني بذلك. وكذلك في الكائنات الحية العلم ينظر في النمو وفي شكل الكائنات الحية ومظاهرها، وأسباب حدوثها، ولكنه لا يجيب عن هذا السؤال ما الحياة؟ وكذلك علم النفس عندما أصبح علما بمعنى الكلمة ضرب صفحا عن النفس أو العقل، وأصبح يبحث فقط في مظاهر النفس التي تبدو على الأفراد؛ بل من مدارس علم النفس كمدرسة السلوكيين في أمريكا من يدرس الإنسان كما يدرس أي شيء طبيعي وكما يدرس الحيوان ولهذا تيسر أن ينشأ علم نفس للحيوان يبحث في نفسيته. ونحن نرى إذن أن العلم

يقف عند حدود معينة فيصف جانبا من الموجودات ولا يتخطى هذا الجانب إلى الحقائق الباطنة. ولهذا قالوا إن الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة أو هي البحث عن الحقائق المطلقة، أو البحث عن الطبيعة الباطنة للأشياء.

ومن هذا يتضح لنا أن موضوعات الفلسفة المادة والحياة والنفس والله. ولكن هذه المسائل عسيرة الحل وتحتاج، في رأي بعض الفلاسفة، إلى ملكة فوق العقل، هي ما يسمى بالحدس، وقد تسمى البصيرة، سواء أكان هذا الحدس عقليا كحدس ديكارت، أم كان قلبيا كذوق المتصوفة. ولكن لنا أن نتساءل هل في طوق العقل البشري حل مسائل الميتافيزيقا التي تبحث في أصل الموجودات؟ وهل هذه القوى العقلية السامية موجودة حقا أو غير موجودة؟

أما الذين أنكروا وجود الفلسفة فقد أنكروا أن في طوق العقل البشري أن يحل هذه المسائل؛ وأنكروا وجود هذه القوى العقلية العليا. وعلى رأس هؤلاء المفكرين فيلسوف ظهر في القرن الثامن عشر هو أوجست كونت صاحب الفلسفة الوضعية **Positivism** وقد طلع أوجست كونت بنظرية تعرف بقانون الأحوال الثلاث. والأحوال الثلاث هي أولا الحالة الدينية وهي حالة مرت في تاريخ البشرية كان الإنسان يفسر فيها الأشياء بالقوى الإلهية؛ وثانيا الحالة الميتافيزيقة وهي الحالة التي مرت على البشر منذ ظهور الفلسفة اليونانية إلى نهاية القرون الوسطى وبزوغ العصر الحديث، وكانوا يفسرون الموجودات بقوى مجردة أو قوى باطنة كالقول بأن الأشياء تتركب من مادة وصورة، وكانوا يقولون في تفسير

المواد المخدرة كالأفيون مثلا بأن هذه هي طبيعته. والحالة الثالثة هي الحالة العلمية وهي التفسير بالقوانين. والقوانين هي العلاقات الثابتة المستمدة من النظر إلى الأشياء. مثال هذا قانون التمدد بالحرارة؛ فهناك علاقة بين الحرارة والحديد ثمرتها التمدد، وهذه العلاقة ثابتة يضعون لها معامل اسمه معامل التمدد. ويقول أوجست كونت. إننا إذا وصلنا إلى الحالة العلمية بطلت الميتافيزيقا؛ لأن الميتافيزيقا لا تغني عن المعرفة العلمية، فهو يرى أن الفلسفة تندمج شيئا فشيئا في العلوم؛ أو تذوب في هذه العلوم إلى أن يصبح الفلاسفة هم العلماء، ولا يبقى للفلسفة إلا أنها نظرة عامة تضم العلوم المختلفة؛ ولا تسعى إلى تفسيرات تخالف تفسير العلم.

وهناك كثيرون من الفلاسفة يتبعون رأي أوجست كونت ويرون أن العلم يحل محل الفلسفة، ومن هؤلاء هربرت سبنسر فهو يرى أن الخلاف بين العلم والفلسفة ليس خلافا في الموضوع أو النوع أو الكيف، وإنما الخلاف في الدرجة. فهناك درجات ثلاث للمعرفة: الأولى هي المعرفة العامية، وهذه المعرفة تمتاز بأنها جزئية أي لا تتعلق بالأمور الكلية؛ وتمتاز ثانيا بأنها ليست موحدة، وهذا ناشئ بطبيعة الحال من النظر إلى الجزئيات فلو نظر الرجل العادي إلى الأمور الجزئية، وحاول أن يجمعها أو يضمها، أو يذهب إلى الأسباب الكلية المختفية وراء هذه الجزئيات، ما كان عمله هذا عملا عاميا، وإنما هذا مما يختص بالدرجة الثانية من المعرفة. وهذه الدرجة الثانية نستطيع أن نسميها العلم بالمعنى الحديث، وهي تمتاز بالوحدة في ناحية من النواحي لا في الكون بأسره، ومن هنا كانت العلوم كثيرة، منوعة، بحسب اختلاف الموضوعات المختلفة. والدرجة الثالثة هي

الفلسفة ولكنها لا تختلف عن العلم اختلافا جوهريا، وإنما هو اختلاف في الدرجة فقط، والخلاف هنا في درجة التوحيد. فالفلسفة أكثر وحدة من العلم. إذا كان العلم يبحث في ناحية معينة، وفي جهة من جهات المعرفة، فالفلسفة هي المعرفة التامة الشاملة. ويرى بعض المحدثين أنه إذا كان الأمر كذلك فلا محل للفلسفة؛ وأن العلم سوف يحل يوما ما محل الفلسفة، ويأخذ مكانها.

رأينا الآن اتجاهين بالنسبة إلى الفلسفة والعلم: الاتجاه الأول يجعل للفلسفة ميدانا واضحا محدودا؛ ذلك الميدان هو البحث في الأشياء المطلقة أو فيما وراء الطبيعة وفي العلل الأولى والغايات النهائية. ورأينا مذهبا آخر يبطل الفلسفة ويلغي وجودها. والآن ننظر في موقف ثالث يقفه بعض المفكرين من هذه المسألة، نعني بها وجود الفلسفة أو عدم وجودها. وهؤلاء يسلمون بما قال أنصار العلم، ولا يجعلون للفلسفة موضوعا بالذات وإنما ينقلون مبحث الفلسفة إلى شيء آخر هو النظر في هذه الأداة التي توصلنا إلى العلم، ونعني بهذه الأداة العقل، فنحن نتبعه عندما ننهج في العلوم المختلفة مناهج خاصة، توصلنا إلى النتائج العلمية التي نأخذ بها. فهل هذه الأداة، أي العقل، أداة صالحة للوصول إلى العلم أو غير صالحة؟، هل العلم ممكن أو غير ممكن؟، كيف يتصل العقل البشري بالأشياء الخارجية ويتعلق بها؟، فالظواهر الطبيعية، وهي موضوع العلم، ظواهر مادية بعيدة عنا. والعلم قبل كل شيء يمتاز بأن موضوعه خارجي، والإنسان بما هو إنسان ينظر إليه بعقله أو يدركه بعقله. والإدراك المعقول شيء يختلف كل الاختلاف عن هذه الظواهر المادية التي توجد

خارج العقل. ومسألة ثالثة ينبغي أن نبحثها أيضا، وهي أن العلم يتقدم لأنه يقوم على الصحة؛ أو بمعنى آخر نحن نؤمن بالعلم أو نعتقد في نتائج العلم، لأننا نرى فيها أنها صحيحة وليست خاطئة أو باطلة. فكأن في العلم مسألتين: الأولى هل هو صحيح أو باطل، والثانية اعتقادنا أو إيماننا بالعلم بعد ذلك. فهل مباحث العلم صحيحة أم خاطئة؟؛ وهل يعلمنا العلم الحقائق المطلقة أم الحقائق الجزئية؟، ويجب علنيا أيضا أن ننظر في المناهج المختلفة التي نسلكها في البحث العلمي، فكل علم له منهج أو طريقة: كطريقة البحث في العلوم الرياضية ونعني بها البرهان؛ وهي طريقة تختلف عن طريقة البحث في العلوم الطبيعية. وهذه بدورها متعددة حسب ما في العلوم الطبيعية من فروع لهذه العلوم. ثم هناك منهج يسلكه العلماء عندما يبحثون في نوع ثالث من العلوم ليست هي بالعلوم الرياضية؛ ولا بالعلوم الطبيعية، بل هي العلوم الإنسانية أو الاجتماعية؛ ويدخل تحت هذه العلوم البحث في التاريخ والبحث في الظواهر الاجتماعية. الخلاصة أننا لابد لنا من النظر في هذه المناهج: هل هي طرق يمكن أن تؤدي إلى العلم أولا؟ وما قيمة هذه المناهج المختلفة؟.

ومسألة أخيرة تعني الفلسفة ببحثها أيضا، ولا يعني العلم بالبحث عنها هي نتائج العلم. فهذه النتائج تخالف ما تقدمه الحواس لنا، بمعنى أن لابد من قاض يحكم على العلم. فلا يستطيع العلم أن يحكم على نفسه. والفلسفة هي التي تختص بالنظر في الطرق العقلية التي نسلكها في بحث العلم. وعندئذ ينتهي أمر الفلسفة إلى أن يصبح نظرية في المعرفة، ما هي المعرفة؟ وما هو العقل؟ هذه ناحية من النواحي التي تختص بها الفلسفة ولا

شأن للعلم بها بطبيعة تكوينه، بل من اختصاص شيء آخر هو الفلسفة.

ومن الموضوعات التي تختص الفلسفة بالبحث عنها المسألة الأخلاقية. أما لماذا لا يبحث العلم فيها، فلأن العلم يعني بالواقع كما هو ولا يصدر عليه حكماً ولا يبين قيمته. أما أعمال الإنسان الخلقية فأساسها تقديرها أو قيمتها. هذا العمل أفضل من هذا العمل. وليست هناك موازين ثابتة كهذه الموازين العلمية القياسية نستطيع أن نقيس بها الأعمال الخلقية. فإن كنا نريد أن نلغي الأخلاق فلا بأس بذلك، ولا محل للفلسفة. وإذا أبقينا الأخلاق كما هي عليه الآن باعتبار أنها البحث في القيم الروحية والمثل العليا، فلابد لنا من شيء يبحث فيها هو الفلسفة. وقد حاول بعض العلماء أن يجعلوا من الأخلاق علما، وعلى رأسهم الأستاذ ليفي بريل، وكتابه مشهور وعنوانه "الأخلاق أو علم العادات" حاول فيه أن يرد السلوك الأخلاقي بحيث يصبح مظهراً من الظواهر العلمية. ولهذا السبب بحث في الشعوب المختلفة، وأنفق وقتا طويلا ينظر في أخلاق الشعوب البدائية، ولكن لم تلق نظريته قبولا، لأن الأخلاق ميدان آخر غير ميدان العلم. وهناك مذاهب فلسفية أخرى، ونعني بالذات المذهب الفلسفي الذي يسمى: متر يالزم أو المادي، الذي ينكر الأخلاق باعتبار أنها مثل عليا أو أنها تبحث في قيم الأشياء. والمذهب المادي يحدثنا بأن القيمة التي نخلعها على أي شيء في الواقع أو بعد التحليل الدقيق قيمة مادية، لا قيمة نفسية أو خلقية. مثال ذلك لو أردنا أن نقدر صورة زيتية وأن نصدر عليها حكما، فأصحاب الفلسفة المادية يزنونها بميزان المادة كم تساوي هذه الصورة إذا عرضت للبيع؟. فقيمتها المادية وما يدفعه المشترون فيها

هي التي تحدد قيمتها. وهذه نظرة ضيقة جداً، ويمكن الاعتراض عليها بأمور كثيرة لا يجب أن نفيض فيها الآن.

وإذن يبقى للفلسفة أن تبحث في نظرية المعرفة من جهة، والمشكلة الخلقية من جهة أخرى.

القسم الثاني

نظرية المعرفة

المعرفة فطرية أم مكتسبة؟:

يمكن أن نتناول نظرية المعرفة بالبحث من زوايا مختلفة. أول ناحية ننظر فيها هي: هل المعرفة فطرية أم مكتسبة أم مزيج بينهما؟ وليس من اختصاص الفلسفة أن تصف الطرق التي نصل بها إلى المعرفة، فهذا الوصف يختص به علم النفس. ولكننا في الفلسفة نتخطى الوصف إلى مبحث آخر هو: هل هذه المعلومات، بعد أن توجد في العقل، هل هي مكتسبة أم فطرية؟.

ونعود إلى بسط القول في هذه المسألة. نحن ندرك الأشياء بطريق الحواس، وأغلب الفلاسفة يتفقون على ذلك. فالشخص الذي يولد أصم لا يمكن أن يعرف الأصوات، وهي موضوع السمع، وكذلك الشخص الذي يولد أعمى لا يمكن أن يعرف الألوان؛ ولذلك قال الصبي الصغير:

يا أم ما شكل السماء.. وما الضياء وما القمر!!.

إذن فنحن ندرك الأشياء الخارجية عن طريق الحواس: البصر أو السمع أو اللمس أو الشم الخ. وبمعنى آخر إن الأجسام الخارجية هي مجموعة من الإحساسات. أو بمعنى ثالث نحن لا ندرك الأشياء الخارجية، وإنما ندرك أنفسنا، لأننا لا يمكن أن نعرف الشيء الخارجي، كهذا الكتاب، إلا عن طريق هذه النوافذ التي نطل فيها على العالم الخارجي، وعن طريق

هذه الإحساسات التي تتجمع وتنتظم بعد نفاذها من هذه النوافذ أي الحواس. فأنا لا أعرف الكتاب، وإنما أعرف الإحساسات الموجودة في عقلي عن هذا الكتاب. معنى ذلك أن هناك عقلا يتلقى هذه الإحساسات ولكن هل الطفل عندما يولد، هل يكون عقله خاليا تماما من المعرفة، ولا تتكون المعرفة إلا عندما تأتي شيئا فشيئا عن طريق الحواس، وبهذا يصح ما قاله بعض الفلاسفة الأقدمين أنه لا شيء في العقل لم يكن قبل ذلك في الحس، وأن العقل عندهم كالصفحة البيضاء يتلقى الإحساسات، فتتكون المعرفة. فهذا مذهب للفلسفة يقرر أن المعرفة الإنسانية جميعاً مكتسبة، وأنها مكتسبة عن طريق الحواس.

وهناك مذهب آخر لا يأخذ به المحدثون، وإنما نذكره باعتبار أنه ورد في تاريخ الفلسفة. وهذا المذهب يزعم أن المعرفة فطرية، أي أن الإنسان يولد ونفسه عالمة بكل شيء، لأن النفس عندهم قبل اتصالها بالبدن كانت تعيش في عالم المثل فاطلعت على كل شيء وعرفت كل شيء، ولما اتصلت بالجسد نسيت. فإذا عرفت النفس شيئا أو أدرك الإنسان شيئاً، فإنه لا يدرك شيئا جديدا، ولا يكتسب معرفة جديدة، ولكنه يتذكر ما كان يعرفه في عالم المثل. فأنا حين أنظر إلى هذا الكتاب لا اكتسب معرفة جديدة وإنما أتذكر ما كنت أعرف من قبل. وهذا تفسير قول أفلاطون المشهور "العلم تذكر والجهل نسيان"، ولعل بعض المذاهب في التصوف تنحو هذا النحو وتزعم إمكان المعرفة بغير الحواس.

المذهب الثالث: هو ذلك الذي ينادي بأن العقل البشري بطبيعته يحتوي على جزء من المعرفة الفطرية، يضاف إليه جزء آخر مكتسب.

واختلف القدماء في هذا الجزء الفطري فقال بعضهم: إن المعرفة البديهية هي المعرفة الفطرية مثل: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. ويذهب كنت الفيلسوف الألماني إلى أن العقل البشري حين يكتسب المعرفة المحسوسة للأشياء الخارجية يضيف إليها شيئا من جوهره وطبيعته، ويصوغ المعرفة للمحسوسات الخارجية في قالبين: أحدهما المكان والثاني الزمان. كأنه يريد أن يقول إن المكان والزمان لا يتعلقان بالأشياء الخارجية بل هما إنسانيان، فمن طبيعة عقلنا وجود هاتين الصورتين وبخاصة صورة المكان وصورة الزمان، اللتان لا نستطيع أن ندرك الأشياء المحسوسة إلا داخلة فيهما. والرأي الحديث الذي يذهب إليه علماء الطبيعة، وخصوصا الذين يأخذون بنظرية اينشتين، وهي أحدث النظريات في تفسير الكون، يزعم أن المعرفة الموجودة في عقولنا لا ننفصل عن جملة الحضارة أو الثقافة السائدة في العصر الذي يعيش فيه صاحب المعرفة. والعصر الذي نعيش فيه تسود فيه هذه النظرية وهي تفسير الكون تفسيراً رياضيا، بمعنى أننا حين ننظر إلى الأشياء ندرك ما فيها من صفات كاللون والصلابة لهذا الكتاب، وفي الوقت نفسه ندرك الأشياء على أنها أشكال رياضية لها هيئة، أو بمعنى أدق أشكال هندسية. فكل جسم هو شكل هندسي يتحرك أو يمكن أن يتحرك، والأشكال الهندسية هي أساس الرياضة. وإدراكنا للأشياء فضلا عن معرفتنا لها كأشكال رياضية، فإننا ندركها أيضا في اتصالها بغيرها من الأشياء أو بعلاقها مع هذه الأشياء الأخرى ولكننا لا ندرك الأشياء إلا في أوضاع خاصة صورها اينشتين بالأبعاد الأربعة: الطول والعرض والارتفاع والزمان. فهذا الكتاب له طول

وعرض وارتفاع أو هذا الكتاب داخل في الصورة الرياضية (**Form**). وبجانب ذلك فكل جسم إن لم يكن متحركا بالفعل، فهو قابل للحركة؛ وهذا يقتضي وجود الزمان.

الخلاصة أن الفكرة الحديثة عن الكون أنه عالم ذو أبعاد أربعة هي الطول والعرض والارتفاع والزمان، وأن هذه الصورة الرياضية عن العالم هي صورة نكتسبها في العقل بعد أن ندرك الأشياء المختلفة، ثم نضعها في داخل هذه الصورة الرياضية التي لم نكتسبها إلا بطريق الخبرة أو التجربة.

من القدماء إلى كنت:

وقد نظر القدماء من فلاسفة اليونان وغير اليونان إلى هذه المشكلة؛ ووجدوا أن الحواس هي النوافذ التي منها تصل المعرفة إلى أنفسنا. غير أن بعضهم شك في الحواس لأنها تخدع من جهة ولأنها كثيراً ما تخطئ من جهة أخرى، وفكروا في أنه قد يكون هناك مصدر آخر للمعرفة خلاف الحواس فرأوا، من أقدم العصور، أن الآراء الصائبة خصوصا فيما يختص بالأخلاق هي هبة من الله: الخير من الله والشر من الشيطان، غير أن المفكرين عدلوا عن مثل هذه الآراء وأخذوا يفكرون تفكيرا طبيعيا بصرف النظر عن الآلهة.

ويهمنا أن نرى رأي فلاسفة الإغريق. والواقع أن فلاسفتهم الأوائل تضاربوا تضاربا كبيرا في هذا الصدد، فبعضهم زعم أن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة، وبعضهم مثل طاليس أنكر ذلك ودعا إلى نوع من المعرفة يكون مستقلا عن الرأي. فلما اضطربت أقوالهم جاء السوفسطائيون

فشكوا في كل ذلك وقالوا وعلى رأسهم بروتا جوراس مقالتهم المشهورة إن الإنسان مصدر المعرفة، بمعنى أن كل فرد هو مقياس للمعرفة فما يراه واحد صحيحا فهو صحيح، وما يراه آخر خطأ فهو خطأ. كأن السوفسطائيين جعلوا الإحساس مقياس الأشياء، وهو مقياس باطل اجتهد سقراط أن يهدمه وأن يرد عليه لذلك حاول أن يبحث عن شيء في العقل يكون أكثر ثباتاً مما تقدمه لنا الحواس وأعظم قدراً، فاهتدى إلى ما يسميه المعاني الكلية، أو الحد الكلي، وهذه يصل إليها الإنسان بالنظر إلى نفسه أي من باطن نفسه، ويهتدي إليها بعقله لا بحواسه. والغريب في أمر سقراط أنه كان كأولئك الأقدمين الذين كانوا يزعمون أن المعرفة الصحيحة خارجة عن أنفسنا تهبط إلينا بالإلهام أو الوحي، وكان يسمع هاتفا باطنيا يهديه سواء السبيل. غير أن سقراط لم يقل إن هذه المعرفة التي يسمعها من باطن نفسه مصدرها الآلهة بل مصدرها نفسه الباطنة.

وجملة القول أن سقراط كان يتبع طرقا ثلاثة توصله إلى المعرفة، الأول استقراء الحالات الجزئية التي تتم بمشاهدة الحواس. والثاني النظر العقلي الذي يرتفع عن مستوى الحس إلى الأمور الكلية الموجودة الثابتة في العقل. والثالث البصيرة أو الإلهام وهو طريق يختلف عن طريق الحس وطريق العقل، لأنه حديث القلب ولغة الوجدان.

حتى إذا كنا مع أفلاطون نجد لأول مرة في التاريخ نظرية كاملة للمعرفة المتصلة بنظرية المثل. وتزعم نظرية المثل أن الإنسان لا يعرف شيئا جديدا، وإنما يولد وهو يحمل المعرفة الكلية كإنسان مثلا، حتى إذا شاهد فردا من الأفراد أدرك أن هذا الفرد جزء من الإنسان الكلي الموجود في ذهنه من

قبل، وهذا يفسر قول أفلاطون العلم تذكر والجهل نسيان. يولد الإنسان ومعه هذه المثل التي تلتقي مع عالم الحس، مثال ذلك هذه السبورة التي نراها فهي سوداء مستطيلة الشكل خشبية. يريد أفلاطون أن يقول إن الذهن فيه بالفطرة هذه المعاني الثلاثة السواد والاستطالة والخشبية، فحين نرى هذه السبورة نجد أنها تنطبق على هذه المعاني الكلية الموجودة في الذهن. وعنده أن المثل أو هذه المعاني الكلية هي المعرفة الصحيحة، أما المعرفة المحسوسة فهي ناقصة وليست بالمعرفة الصحيحة، وينبغي على طالب الحقيقة ألا يقف عند الحواس؛ بل يجب أن يتطلع إلى كشف هذه المثل. وهي لا تكشف من العالم الخارجي، بل تكشف من النفس، لأنها موجودة في النفس فالطريق الذي يسلكه طالب المعرفة الصحيحة هو التأمل في نفسه.

أما أرسطو فقد اعترض على أستاذه وسلك طريقاً آخر للمعرفة هو طريق المنطق المشهور باسمه وهو منطق أرسطو، وهو في الغالب طريق القياس أي ترتيب مقدمات نستخلص منها النتائج. وهذه المقدمات العامة كان أرسطو يسعى إلى معرفتها بالنظر إلى الطبيعة. ولكن الذين جاءوا بعده أغفلوا هذا النظر واكتفوا بما هو موجود فاعتمدوا على المعلومات التي وصلت إليها الإنسانية ولم يتقدموا بها، وإنما قنعوا باستخلاص النتائج منها.

الحقيقيون والاسميون:

وبحثوا خلال القرون الوسطى بحثا نظريا طريفا يتصل بنظرية المعرفة

هذا البحث هو: هل الأجناس والأنواع، هذه الكليات التي نجعلها مقدمات لنا، حقيقة خارجة عنا أم هي مجرد ألفاظ موجودة في أذهاننا؟ ومن هنا انقسم الفلاسفة في القرون الوسطى قسمين الحقيقيون والاسميون. ويزعم أصحاب مذهب الريالزم أن هذه المعاني الكلية لها وجود حقيقي خارج الذهن. فإن قلنا: إنسان أو حيوان فهذا له وجود حقيقي في الخارج. والاسميون يكرون ذلك فيقولون: لا يوجد إنسان ولا حيوان بل يوجد زيد وعمرو، أما إنسان فهو لفظ، وجوده ذهني فقط.

العقليون والتجريبيون:

حتى إذ كنا مع الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم ديكارت وبيكون رأينا لهما شأنا آخر في نظرية المعرفة. أما ديكارت فهو صاحب نظرية الأفكار الجلية الواضحة؛ ففي الذهن بضعة أفكار أساسية موجودة بالفطرة لا على المعنى الذي نادى به أفلاطون من قبل بل بشكل آخر؛ أي أن الإنسان عنده الاستعداد لكسب هذه الأفكار الواضحة حين يتصل بالعالم الخارجي وفي ذلك يقول ما نصه: إني أسمي الأفكار فطرية كما أسمي الكرم أو الجود فطريا في بعض الأسر، وكما نقول إن بعض الأمراض فطرية في بعض الأسر، وليس معنى ذلك وجود هذه الأمراض في الأجنة بل معناه أن الطفل حين يولد، يولد معه الاستعداد لكسب هذه الأمراض. ويقول لبينتز، وهو من مدرسة ديكارت: إن العقل في الوليد ليس صفحة بيضاء؛ هو كالرخام الخام فيه من قبل عروق تحدد قوامه، فإذا اشتغل فيه المثال ظهر في ثوبه الأخير.

أما بيكون فقد نحا نحواً آخر لأنه أراد أن يصل إلى المعرفة بطريقة الملاحظة والتجربة وجمع المشاهدات الواسعة من العالم؛ وعلى حين أن ديكارت يستقي المعرفة من معين العقل، نجد أن بيكون يقرأ كتاب الطبيعة. لهذا انقسم الفلاسفة قسمين أو معسكرين فيما يختص بنظرية المعرفة: العقليون والتجريبيون. على رأس العقليين ديكارت وهؤلاء يقولون إن المعرفة المكتسبة عن طريق ملاحظة الطبيعة بالحواس معرفة مشكوك فيها، لأنها تنفذ عن طريق الحس، وهي لذلك قابلة للخداع، كما هي الحال في الأحلام والرؤى والأوهام. وقد شك ديكارت نفسه في كل شيء حتى في وجود جسمه، ولكنه لم يستطيع أن يشك في وجود عقله أو فكره. وهذا هو معنى قوله: أنا أفكر إذن أنا موجود. أي أنه بعد أن شك في كل شيء أثبت شيئاً واحدا هو وجود الفكر. أما الأشياء المحسوسة التي تدرك بالحواس فهي قابلة للخداع. ثم أثبت ديكارت بعد ذلك، أي بعد وجود نفسه، أثبت بأدلة عقلية وجود الله، وجعل وجود الله هو الضمان للمعرفة الصحيحة والضمان لوجود العالم، لا أن يكون هذا العالم أثراً من آثار الوهم أو الخداع. فديكارت يبدأ بهذه الأفكار الموجودة في العقل بالفطرة والتي نصل إليها بنوع من الاتصال المباشر أو بنوع من الانعطاف على النفس، أو التأمل، أو الحدس.

وينبغي أن يكون منا على بال أن الحدس الديكارتي مباين للحدس البرجسوني مثلا. فالحدس الديكارتي عقلي صرف، والحدس البرجسوني أقرب إلى الذوق والوجدان.

والعقليون موجودون من قديم الزمان فقد ذهب إقليدس الرياضي

صاحب نظريات الهندسة إلى أن العقل البشري فيه بالفطرة عدد من المبادئ أو الملكات أو البديهيات والبديهيات هي القضايا البينة بنفسها التي لا تحتاج إلى برهان. ومن هذه البديهيات يمكن أن نستمد جميع النظريات الهندسية.

ومن المحدثين من ينظر إلى المسألة نظراً آخر. وعلى رأسهم كنت، وهو من العقليين، لأنه يعتقد بوجود صور لمعرفة موجودة في العقل بالفطرة. ولهذا ألف كتابه "نقد العقل الخالص" وهو يقصد بذلك أن صور المعرفة، أو قوالب المعرفة موجودة في العقل، حتى إذا نظرنا إلى العالم الخارجي صبت هذه المعرفة المحسوسة في هذه القوالب وتشكلت بهذه الصور. ومن هذه الصور الموجودة بالفطرة في عقولنا صورة المكان وصورة الزمان: ويسمى كانت صورة المعرفة أو المعرفة الخالصة فطرية أو سابقة **Apriori** ويسمى المعرفة الحسية التي نكتسبها من الخارج ونضيفها إلى هذه الصور العقلية بالمعرفة اللاحقة **Posteriori**. والمعرفة الفطرية السابقة لا تحتاج إلى التجربة لأنها مستقلة عنها. وهذه المعرفة الخالصة التي منها يتكون العقل البشري، جاءت إلينا بالفطرة هبة من الله.

أما التجريبيون فعلى رأسهم السير فرانسيس بيكون من فلاسفة القرن السابع عشر. وبيكون يناقض ديكارت على خط مستقيم. فديكارت على رأس العقليين وبيكون على رأس التجريبيين. ديكارت يستمد المعرفة من نفسه أما بيكون فيلجأ إلى الطبيعة يشاهدها ويجمع الملاحظات العديدة على أوسع نطاق، ثم يحاول بالتجارب أن يحقق ما يجمعه من ملاحظات. ونجد من التجريبيين لوك وبركلي وهيوم، وهم كما نرى من المدرسة

الانجليزية؛ يمتازون جميعا ببساطة التفكير والنظر إلى هذه الآراء التي نسلم بها تسليما، فحاولوا اختبارها وتحليلها ليصلوا من ذلك إلى وجه الحق فيها. وآخر هؤلاء الذين ذكرناهم وهو دافيد هيوم كان له أثر كبير جدا في الفلسفة. ويكفي أن نرى كنت الفيلسوف الألماني يقول عنه ما يأتي: لقد أيقظني هيوم من سبات الاعتقادات وإذا كان هيوم قد تناول قضية المعرفة بأسرها، ومن جميع نواحيها، فقد وجه اهتمام الناس إلى بعض المسائل وعلى رأسها فكرة السببية، أي هل الأشياء التي نراها في هذا العالم تجري طبقا لأسباب ومسببات أولا؟ وما معنى السببية؟ وهل هناك علاقة بين شيئين كما يقال أم لا علاقة هناك، ولا تعدو المسألة أن يكون الأمر فيها أمر أشياء تحدث بعضها إثر بعض. والنتيجة التي انتهى إليها هيوم هي هدم فكرة السببية، فلا صلة بين شيئين متعاقبين يحدثان خارجا عنا، وإنما الصلة في أذهاننا، فهو نوع من تداعي المعاني أو الترابط بين الأفكار.

بعض الآراء الفطرية:

فإذا ذهبنا إلى الفلاسفة العقليين وجدنا أنهم يدعون وجود بعض الآراء الفطرية في العقل، ومن هذه الآراء فكرة السببية لأنها الفكرة التي يقوم العلم عليها. ونذكر بعض هذه الآراء الفطرية التي يقولون بها، ويسلمون بها تسليما، ويرفعونها إلى مرتبة البديهيات التي لا تحتاج إلى دليل أو برهان.

(١) لا يمكن أن يوجد الشيء ولا يوجد في آن واحد.

(٢) العدم لا يمكن أن يكون علة شيء.

(٣) كل ما يحدث في الكون فهو ناشئ عن أسباب طبقا لقوانين.

(٤) حرية الإنسان بديهية من البديهيات.

هذه الأفكار نجدها عند ديكارت، يذكرها وينص عليها، ويؤمن بها. ولكن شيئا من التفكير اليسير يؤدي بنا إلى النظر إلى هذه الأفكار باعتبار أنها تحتمل الجدل. فليست حرية الإنسان مثلا أمرا بديهيا مسلما به، بل كثير من الناس أو الفلاسفة يذهبون إلى غير ذلك، أي إلى أن الإنسان كغيره من الكائنات يخضع خضوعا ضروريا لقوانين الطبيعة. ومع ذلك فهذه الأفكار البديهية الفطرية تحيلنا إلى أفكار أخرى هي فكرة الشيء والسبب والحرية، وهذه كلها هي في الواقع موضوع البحث، وموضوع الفلسفة. ما الأشياء؟ ما حقيقة الأجسام المتحيزة، المتشخصة، التي يشار إليها، وتدرك بالحواس كالعين والأذن واليد والأنف واللسان؟ ما حقيقة هذه المنضدة التي أراها بعيني وأنقر عليها بيدي وأسمعها بأذني، وأحس بصلابتها حين ألمسها وأضغط عليها بأصابعي؟

هذا هو البحث الذي تريد الفلسفة أن تصل إليه. وما السببية؟ وما الحرية؟ فكأنهم لم يحلوا هذه المشاكل بل قالوا إنها واضحة، وإنها فطرية.

ولعلنا نحسن صنعا باختبار هذه القضايا الفطرية التي يذكرونها اختباراً أدق وأوسع. يقول ديكارت إن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين. ويقول مرة ثانية في مبادئ فلسفته إن طبيعة المادة أو الأجسام ذات الامتداد أنها قابلة للقسمة.

ويقول كانت ما يأتي.

(١) يقوم المكان على ثلاثة أبعاد.

(٢) الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين.

(٣) كل تغير في الأجسام فهو تغير ظاهري أما جوهر الشيء فهو هو.

فإذا أحببنا أن نرد على ديكارت من جهة وعلى كانت من جهة أخرى فلن يكون ردنا بطريق الجدل، بل بطريق البراهين التجريبية المستمدة من الواقع نفسه. فنحن نعلم أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين، وهذا صحيح في المثلثات التي ترسم على الأوراق. أما إذا خرجنا من هذا النطاق الضيق نطاق الهندسة الإقليدية إلى هندسة أخرى كونية اختلف المثلث. فلو رسمنا مثلثا على سطح الكرة الأرضية، بين القاهرة ونيويورك وموسكو، فهذا المثلث لا تكون مجموع زواياه قائمتين، لأن أضلاعه لن تكون مستقيمة، إذ أن سطح الكرة الأرضية منحن. ففي عالم الواقع نجد أن المثلث يساوي أكثر من قائمتين. بل نجد أكثر من ذلك أن الخط المنحنى هو أقصر مسافة بين نقطتين، لأنك إذا أردت أن يكون الخط بين القاهرة وبغداد مستقيما وليس منحنياً، احتجت أن تشق الأرض وتنفذ إلى باطنها.

العوالم الثلاثة:

وهذا يقتضي منا أن ننظر في العالم هل هو واحد أو متعدد؟ فنجد أن العلم الحديث يصور ثلاثة أنواع من العوالم. أولا هذا العالم المحدود الذي نعيش فيه، هذا العالم الإنساني، وهو الذي درج القدماء على النظر إليه، وهو ما يتصوره عامة الناس. وفي هذا العالم الإنساني لا تخضع جميع الأشياء لنفس الظروف والقوانين، وإنما لكل شيء ظروفه. مثال ذلك أن فقاعة الصابون، والقنبلة التي تنطلق من المدفع، تخضعان لقانون واحد هو

ضغط الهواء. فإذا أخذنا الفقاعة والقنبلة إلى أعلى برج بيزا وألقينا بهما، فإنهما لن تخضعا لقانون واحد وهو قانون الجاذبية، بل إن الظرف الذي يتحكم هنا في فقاعة الصابون هو تيارات الهواء. فكأن الأشياء لا تنفصل عن جملة الظروف المحيطة بها؛ أي يجب أن ننظر إليها بالنسبة إلى غيرها وفي علاقتها بما تتصل به من أشياء أخرى. وهذا هو معنى ما يقولونه عن نظرية النسبية، فالهدف الأخير لهذه النظرية هو هدم الأفكار المطلقة. ليست هناك أمور مطلقة بل هناك أشياء تدرك بالنسبة لأشياء أخرى، ومن هنا يمكن أن تتغير كلما تغيرت الظروف المحيطة بها. وهذا يهدم فكرة كنت عن المكان ذي الأبعاد الثلاثة من عدة نواح. الأولى أن (كانت) كان يتصور وجود المكان المطلق، ونظرية النسبية تنفي وجود الأشياء المطلقة. والثانية أن المكان الحديث ذو أبعاد أربعة. والثالثة أنه من الناحية الرياضية البحتة يمكن أن تتصور مكانا ليست له ثلاثة أبعاد، ولا أربعة أبعاد، بل مكانا له بعد واحد، كالطول فقط، وفي مقدرة المشتغلين بالرياضيات أن يتصوروا مثل هذا المكان.

والعالم الثاني عالم الذرة، وهو عالم صغير جدا بل إن أكثر الآلات الحديثة دقة قد لا توصلنا إلى الإحساس بالذرة أي مشاهدتها مشاهدة حسية. ولقد أثبتت النتائج التي وصل إليها العلماء أخيرا فساد تلك الفكرة التي قال بها ديكارت من أن كل جسم فهو قابل للقسمة. ذلك أن الذرة تقبل القسمة بحيث تصل إلى شيء لا ينقسم بعد ذلك. ونتيجة ذلك فيما يختص بالبحث الذي نحن بصدده هو أن ما سماه ديكارت الأفكار الفطرية التي يؤمن بأنها بديهيات، ثبت الآن أنها غير فطرية، بل مناقضة لما

تصوره هو وغيره من العقليين.

والعالم الثالث هو عالم المجرة أو عالم السدم، الذي تصبح فيه الكرة الأرضية نقطة في بحر، ويصبح الإنسان الذي يعيش على ظهر الأرض كأنه ذرة من هذه الكرة، وتصبح الذرة التي اهتدى إليها العلماء المحدثون ذرة من هذه الذرة.

كان العالم المحسوس الملائم للإنسان العادي، والمناسب لطوله وعرضه، وهو عالم يعيش فيه الإنسان تحيط به الأشياء المختلفة التي تلائم بدنه وقوامه، كان هذا العالم ميسور المعرفة بواسطة الحواس فقط، دون معونة الآلات. وفي هذا العالم يقاس الزمان بالثواني والدقائق، وتقاس الأطوال بالذراع وبالسنتيمتر والمتر. إلى أن اخترع الإنسان الآلات وسخرها لخدمته، فأصبح من الميسور للإنسان بمعونة هذه الآلات العجيبة كالمجهر وخلافه أن يقيس جزءا من مليون من السنتيمتر. فالأطوال التي أخذ يحسبها الإنسان أن يعدها أصبحت إما متناهية في الصغر وإما متناهية في العظم، بشكل لم نكن نتصوره من قبل. فإذا ألقينا النظر على هذا النطاق من الأطوال والمقاييس التي تبدأ من الصغر المتناهي إلى العظم المتناهي، نجد أن عالم الإنسان لا يشغل في هذا النطاق، إلا حيزاً صغيراً هو الحيز المتوسط بين عالم الذرة والإلكترون وهو ذلك العالم المتناهي في الصغر، وبين عالم السدم أي عالم الأجرام السماوية، فيما وراء ما نشاهده من الشمس والقمر وهذه الكواكب التي نراها بالعين المجردة. فإذا أخذنا جسما صغيرا وليكن أصغر جسم نراه بالعين المجردة فإنه يصبح بالنسبة لعالم الإنسان هو أصغر جسم، حتى إذا نظرنا إليه بالآلات المكبرة وجدناه يحتوي على ملايين من الذرات.

وبعد فهل القوانين التي يخضع لها عالم الإنسان هي نفسها القوانين التي يخضع لها عالم الذرات من جهة وعالم السدم من جهة أخرى؟. الظاهر أن القوانين التي يخضع لها عالم الإنسان تختلف عن القوانين التي يخضع لها عالم الذرة وعالم السدم. وهي لا تختلف في تفصيلاتها فحسب بل تختلف في جوهرها أيضا.

ومع ذلك يمكن أن ننظر إلى المسألة نظرة أخرى، فنجد أن كل شيء من الأشياء يخضع في ظروفه وفي بيئته لقانون خاص يكون هو المهيمن عليه. وليس معنى ذلك أن هذا الشيء لا يحفل بالقوانين الأخرى ولكنه في هذا الجانب يكون هذا القانون بالذات هو الأهم له. مثال ذلك كما قلنا من قبل عند الكلام على فقاعة الصابون وقنبلة المدفع، فقد وجدنا أن القانون الذي يخضع له فقاعة الصابون هو قانون الضغط الجوي، والقانون الذي تخضع له القنبلة هو الجاذبية. فالمهم بالنسبة للفقاعة هو قانون الضغط الجوي، والمهم بالنسبة للقنبلة هو قانون الجاذبية.

فإذا انتقلنا إلى هذه العوالم الثلاث فمن الجائز أن قوانينها واحدة، غير أن هناك بعض القوانين تكون في غاية الأهمية بالنسبة لعالم الذرة؛ وهناك بعض قوانين أخرى تكون هي الأهم بالنسبة لعالم السدم، وبعض القوانين هي المقدمة بالنسبة لعالم الإنسان.

ونعود إلى نظرية المعرفة فنجد أنه إذا ثبت أن المعرفة فطرية، فهل تنطبق على عالمي الذرة والسدم أولا؟ فإذا لم تنطبق كان معنى ذلك أنها غير فطرية فنحن قد ضربنا المثل من قبل بأن مجموع زوايا المثلث تساوي

قائمتين، وأن المادة تقبل القسمة وأن المادة ثابتة. وفي ضوء العلم الحديث الذي يطبق في عالم الذرة من جهة، وعالم السدم من جهة أخرى، نجد أن تلك البديهيات الثلاث غير صحيحة. فأولا مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين بشرط ألا يكون المثلث فلكيا. ثانيا أن المادة تقبل الانقسام إذا لم تكن في حجم الذرة. وثالثا أن المادة ثابتة بشرط ألا تستعمل الآلات الحديثة.

ويقول كانت إن الميزان الذي نزن به المعرفة الفطرية شيئان: الضرورة والعموم. فإذا نظرنا إلى المعرفة في ضوء العلم الحديث وجدنا أنها لا تخضع للضرورة المحتمة، إذ أنها ممكنة، وممكنة في عالم آخر لا كما كانوا يقولون في احتجاجهم وأدلتهم. يقولون إن الله خلق هذا العالم ولا يمكن أن يخلق عالما آخر يختلف عن نظام هذا العالم الذي نعيش فيه. فإذا بالعلم الحديث يكشف عن نوعين آخرين من العوالم. وهكذا وجدنا أن المعرفة التي كانوا يقولون إنها فطرية بديهية ليست في ضوء العلم الطبيعي فطرية ولا بديهية.

المعرفة الرياضية:

ولكنهم، أي الفلاسفة، إذا كانوا، أو إذا كان بعضهم، لم يتمسك بالناحية الطبيعية فإن إجماعهم منعقد على أن هناك نوعا من المعرفة لا يمكن أن يتطرق إليه الشك هو المعرفة الرياضية. ونجد هذا الإجماع بالبراهين الوطيدة منذ ديكارت وجون ستيوارت ميل من بعده. يقول ديكارت أن المعرفة الرياضية البحتة يمكن الحصول عليها بالعقل دون الالتجاء إلى التجربة. وحيث كانت المعرفة الرياضية مستمدة من العقل

فقط، فهي معرفة فطرية. وسوف نحاول مناقشة هذه القضية؛ فهم أولاً يقولون إن هذه المعرفة الرياضية صحيحة في هذا العالم وفي كل عالم يمكن أن يوجد. ويقولون ثانيا إن هذه المعرفة يقينية سنها الله لنا، ولا يمكن أن يغيرها، لأنه ليس من كمال الله أن يغير ما سنه.

وقد رأينا كيف اختلف الأمر في نوع من المعرفة الرياضية هو الهندسة، والآن فلننظر في نوع آخر من المعرفة الرياضية هو الحساب. يقول الفلاسفة العقليون أن ٢ + ٢ = ٤. وأن هذه قضية فطرية بديهية، أي موجودة في العقل وجوداً فطريا ومن الحجج التي يدلون بها لا يمكن أن نخلق عالما آخر يكون فيه ٢ + ٢ أكثر من أربعة أو أقل منها. ونناقش هذه القضية بصرف النظر عن صلتها بوجود الله. هل العدد ٢ إن هو إلا فكرة رياضية موجودة في عقولنا أم هما شيئان يوجدان في الواقع؟ هل هما عددان أم شيئان؟ وإذا كان العدد ٢ شيئين واقعين حقيقيين، فأي نوع من الأشياء هو؟ ننظر في الاحتمال الأول وهو أن ٢ + ٢ = ٤ إن هما إلا أعداد فقط فنجد أن المسألة لا تخرج عن تحليل لفكرة ٤ أو جمع للعدد ٢ + ٢، فنجد أنه بعد هذه الإضافة خرج لنا عدد جديد لابد أن نطلق عليه اسما هو أربعة. وليس هذا بالمعرفة الفطرية، ولابد لنا من الرجوع إلى النظر إلى العددين باعتبار أنهما شيئان. فالطفل الصغير يعد أشياء حقيقية: فهو يعد أصابعه أو عدداً من التفاح أو البرتقال. وهو يرى برتقالتين ثم برتقالتين أخريين فيجد أن البرتقالات الأربع تكوّن مجموعة جديدة. وليس أمام الطفل أربعة أعداد وإنما أمامه أربعة أشياء؛ وهو يبدأ بالنظر إلى الأشياء نفسها، ثم بطريق التجريد والتعميم يصل إلى فكرة الأعداد.

وهنا نصل إلى اعتراض مهم جدا، فهم يقولون إن كل ٢ + ٢ = ٤. ولكن ما الحال في شيئين طبيعيين فلا يكون الناتج عنهما أربعة. مثال هذا أربع نقط من الماء تنزل على لوح من الزجاج، فلن يكون الناتج أربعة بل نقطة واحدة كبيرة. وكذلك في الكهرباء: تياران سالبان وتياران موجبان ولا ينتج عنهما أربعة تيارات، إذن ففي مسألة الحساب البسيط التي قلنا عنها ٢ +٢ = ٤ لابد من افتراض ثبات شخصية كل معدود منهما. النتيجة هي أن الرياضة أو العدد بالذات يمكن أن يكون له وجود ذهني خالص ولكن لا ينطبق باستمرار على الأشياء الطبيعية. والنتيجة الثانية أنه لا يمكن إقامة معرفة خالصة نظرية تستند إلى العقل فقط كما ذهب إلى ذلك ديكارت وكانت، بل لابد من الملاحظة والتجربة فهما الأصل.

مذهب كنت في المعرفة:

يعد كنت الفيلسوف أوفى من كتب في نظرية المعرفة، وكان مذهبه فيها العمدة عند المشتغلين بالفلسفة إلى عهد قريب. لهذا السبب سوف نوفي الكتابة عنه، ثم نعقب عليه. وقبل أن نمضي في بسط نظريته في المعرفة نحب أن نمهد لها بذكر بعض المسائل المنطقية التي بحثها كنت، ورأى أنها من طبيعة العقل البشري.

فهو يرى أن الحكم العقلي هو الذرة الأولى التي يتركب منها التفكير، لا كما كان يذهب المناطقة القدماء من أن المعنى المفرد هو أساس الفكر. والمعنى المفرد في اصطلاحهم هو "التصور"، والحكم هو "التصديق". فالفكر يقوم على التصورات والتصديقات التصور هو إدراك المفرد،

والتصديق إدراك النسبة بين معنيين، والتصور أسبق من التصديق. فجاء كانت وجعل التصديق أسبق من التصور.

مثال ذلك نقول: الشمس، فهذا معنى مفرد. هذا المعنى لا يمكن أن يوجد في العقل بمفرده، فلابد أن نحكم عليه بشيء ما فنقول الشمس طالعة، أو منيرة، الخ. فالمعاني لا تقوم في الذهن منعزلة بل لابد أن نحكم على المعنى بمعنى آخر. وهذا تفسير قول كنت المشهور "الحكم أساس التفكير" أو "الحكم هو التفكير". فهذه الأحكام العقلية تتألف كما قول المناطقة من موضوع ومحمول. فالموضوع هو المعنى الذي يدور حوله الفكر، والمحمول هو المعنى الآخر الذي نصف به ذلك الموضوع والذي نحكم به عليه، كما نقول الحديد يتمدد بالحرارة، فهذا حكم عقلي، الحديد موضوع ويتمدد بالحرارة محمول. الخلاصة عند كانت أن أساس التفكير كله هو هذه الأحكام.

هل هذه الأحكام تحليلية أو تركيبية؟ الحكم التحليلي عنده هو ذلك الحكم الذي لا يضيف شيئاً جديدا إلى المعرفة، ولا يزيد في ثروة المعرفة. والحكم التركيبي هو الحكم الذي يزيد في ثروة المعرفة، وهذا لا ينشأ إلا من التجربة. فلو قلنا الكل أعظم من الجزء فهذه معرفة تحليلية لأننا لم نكتسب شيئاً جديداً، كل ما في الأمر أننا حللنا فكرة الكل إلى أجزائها لا أكثر. أما إذا قلنا الحديد يتمدد بالحرارة فهذه معرفة تركيبية لأننا اكتسبناها بالتجربة. والمعرفة التركيبية عند كنت بعضها فطري، وبعضها مكتسب. فإذا قلنا هذا الكتاب أحمر اللون فهذه المعرفة ليست فطرية. هي معرفة تركيبية ولكنها غير فطرية. وإنما إذا قلنا الأجسام ذات ثقل فهذه عند

كنت معرفة تركيبية فطرية، لأن كون الجسم ثقيل الوزن يقتضي أولا أنه ذو امتداد، وهذه الصفة للجسم فكرة فطرية في الذهن عند كنت، بمعنى أن كل جسم له امتداد فهذه معرفة مستقلة عن كل تجربة موجودة في عقولنا بالفطرة. فإذا رأينا الجسم بعد ذلك ووجدنا بالتجربة أن له ثقلا أضفنا هذه الصفة الجديدة إلى الصفة الموجودة في الذهن من قبل، وهي أن الجسم له امتداد، وأصبحت هذه معرفة تركيبية بالفطرة.

وتعتمد نظرية كانت على مبدأين أساسيين: الأول أننا نعرف العالم الخارجي عن طريق المعرفة التركيبية، الثاني أننا لا نعرف العالم الخارجي إلا بطريق أنفسنا. فنحن لا نعرف العالم الخارجي مباشرة، بل من طريق أنفسنا وهذا هو ما يقصده بأن المعرفة فطرية.

ويمكن أن ننتقد كنت من عدة أوجه. الأول أنه كان ينظر إلى عالم الإنسان فقط. الثاني أنه إذا كانت المعرفة غير صادرة عن التجربة فما مصدرها؟ إن قالوا بالفطرة فكيف نطبق هذه المعرفة الفطرية على العالم الخارجي؟ وكيف نطبق ما هو موجود في الذهن من قبل على العالم الخارجي؟ يقول كنت إن مصدر المعرفة، إذا لم يكن قد جاء عن العالم الخارجي، فإنه قد صدر عن طبيعة العقل البشري. فكما أن جسم الإنسان يتركب من الرأس واليدين الخ، وأن جميع هذه الأعضاء لها وظائف معينة، فكذلك العقل البشري له ملكات تؤدي وظائف معينة. هذه الملكات قلنا من قبل أنها تشبه القالب الذي تنطبع فيه أو تصب فيه المعرفة بالأشياء الخارجية. فكأن الإنسان هو الذي يصوغ معرفته بالعالم الخارجي، ولا يمكن أن تمر هذه المعرفة إلا بعد أن تصاغ في هذه القوالب.

ونضرب مثالاً آخر: لنفرض أن عندنا قمحا قد اختلط بالدقيق ثم أردنا أن ننخله، فأتينا بمنخل ينفذ منه الدقيق فقط ويبقى القمح. إذن فنحن نعرف من قبل أن هذه المادة لم ينفذ منها إلا نوع واحد هو الدقيق، لأننا نعرف طبيعة هذا المنخل؛ فكأن هذه المادة تخضع لقانون معين، فرضناه فرضا على أنفسنا. ولكن هذا القانون –قانون التصفية هذا– ليس هو القانون الطبيعي الذي يخضع له القمح أو الدقيق. يقول كنت هذا هو الشأن في القوانين الطبيعية: فرضت فرضا على الطبيعة بواسطة العقل البشري. فمثل العقل البشري مثل المصفاة أو المنخل حين يطبق على القمح والدقيق فكأنه يريد أن يقول إن عقولنا هي مصفاة أو منخل؛ يقصد بذلك هذه القوانين التي تنفذ منها المعرفة الخارجية للعالم أي أن عقولنا تنتقي بعض المعرفة الخارجية، وتبقى البعض الآخر.

ولنضرب مثالا آخر محسوسا. فالضوء مزيج من تموجات لها أطوال مختلفة، والعين الإنسانية ترى من الضوء المقدار الذي يتحلل بهذه الآلة التي تسمى الإسبكترسكوب. وخارج هذا النطاق –نطاق الألوان السبعة– لا ترى العين الإنسانية أي لون. ولكننا إذا وضعنا ترمومترا بعد اللون الأحمر نجد أنه يسجل ارتفاعا في درجة الحرارة. وكذلك بعد اللون البنفسجي نجد أن بعض الأملاح تتأثر مما يدل على وجود أشعة. فلو جعلنا العين الإنسانية هي المقياس الوحيد لظلت معرفتنا قاصرة على الألوان المعروفة. ولكن الواقع ينفي ذلك، لأن وراء ما تراه العين من ضوء أشعة لا حصر لها. ومع ذلك نمضي مع كنت لنرى ماذا يقول. يقول إن العقل البشري فيه هذه القوالب أو المناخل التي تنفذ من خلالها العالم

الخارجي، واسمها في التعبير الفلسفي صور، وعددها عنده أربعة عشرة: اثنتان للمعرفة الحسية: واثنتا عشرة للمعرفة العقلية وهي التي تعرف بالمقولات أما صورتا المعرفة الحسية فهما المكان والزمان الفطريان في النفس، وهما قالبان يضافان إلى المعرفة بالعالم الخارجي. وبمعنى آخر نحن لا نعرف العالم الخارجي المحسوس إلا من خلال هذين القالبين من الزمان والمكان.

المكان والزمان:

يقال المكان[١] كما يقال الزمان على أربعة معاني: الأول المكان العقلي، والثاني المكان الحسي، والثالث المكان الطبيعي، والرابع المكان المطلق، فالمكان العقلي هو ذلك المكان الذي نضعه في العقل فقط، وفي الهندسة خصوصا، عندما نتصور الأشكال الهندسية؛ فنحن نضع هذه الأشكال في مكان مجرد داخل عقلنا. وليس لهذا المكان الهندسي وجود إلا في العقل، سواء أكانت هذه الهندسة إقليدية أو غير إقليدية.

الثاني هو المكان الحسي، وهو المكان الذي يوجد في عقل الشخص عندما يدرك الأجسام الخارجية بالحواس. فنحن حين نلمس جسما من الأجسام ندرك أنه له شكلا وحجما. وكذلك بالبصر ندرك شكل الأجسام الخارجية وحجمها، كما ندرك علاقة هذه الأجسام بعضها ببعض. هذا المكان تخلقه الحواس، وينعدم بانعدام الإحساسات. هو مكان يعتمد على حواس الإنسان. فلو فرضنا شخصا يبصر بعين واحد، فإنه يدرك الجسم

---

(1) James Jeans: Physics and Philosophy, Cambridge, 1946, P 55.

بهذه العين الواحدة على أنه ذو بعدين فقط، إلا إذا تدخلت حواس أخرى في هذا الإدراك. هذا مع العلم أننا حين ندرك الأشياء الخارجية بالحواس، فالواقع أننا نضيف إلى هذا الإدراك الشيء الكثير من تجاربنا الماضية. فليس هذا هو الإدراك الحسي الخالص. فمثلا الأجسام البعيدة تبدو صغيرة في الحقيقة، ومع ذلك نقدرها قدرها الواقعي بصرف النظر عن إدراكنا لها.

الثالث هو المكان الطبيعي وذلك هو المكان الذي يقول به علماء الطبيعة وعلماء الفلك. فإذا كان المكان العقلي والمكان الحسي مكانين خاصين بالنسبة إلى الإنسان الأول خاص بالنسبة لمفكر يدرك بعقله، والثاني خاص بالنسبة لمدرك يدرك بحواسه، فهذا المكان الطبيعي مكان عام وليس خاصا. وهذا هو رأي العلماء المحدثين الذين يقولون إن العالم الخارجي ثابت تقوم فيه الأجسام المادية وتتحرك فيه، أي أنها تتحرك في هذا المكان العام. فهو مكان عام بالنسبة إلى جميع الناس الذين يلاحظونه أو يدركون الأجسام فيه.

الرابع هو المكان المطلق، وهو الذي قال به نيوتن في تفسير نظرياته في الميكانيكا وتفسير حركة الأجرام السماوية. وهو مطلق من حيث أنه لا نهائي لا بداية له ولا نهاية. وكان نيوتن يتصور أن أطراف الكون تشغلها أجرام سماوية عظيمة الحجم جدا وثابتة بحيث تكون مرجعا لقياس الحركة. وهذه الأجرام ساكنة سكونا مطلقا. ثم ظهرت بعد ذلك نظرية تقول إن المكان مملوء بمادة تسمى الأثير، وهي مادة لطيفة جدا، وهذه المادة ساكنة سكونا مطلقا، إلى أن ظهرت نظرية النسبية فهدمت تلك النظرية القديمة.

فقد افترض نيوتن هذه الثوابت وجعل المكان مطلقا. ومن أقواله "المكان بطبيعته، وبصرف النظر عن أي شيء خارج عنه، يظل دائما ثابتا متجانسا)" يقصد بذلك أنه غير متحرك.

ويقال الزمان على أربعة معان أيضا. فهناك زمان عقلي وحسي وطبيعي ومطلق. فالزمان العقلي يقال في علم الميكانيكا في تفسير الحركة والتغير. وهذا الزمان لا يوجد إلا في العقل المفكر كما قلنا عن المكان الهندسي.

أما الزمان الحسي فهو الذي يسجل سير الزمان بالنسبة إلى المفكر، فهو إضافي بالنسبة إلى شعور الفرد أو بالنسبة إلى الوعي. بمعنى أن الإنسان إذا لم يشعر، فإنه يفقد الإحساس بالزمان. وهذا الضرب من الزمان له قبل وبعد، أي تتابع شعور الإنسان بتتابع الحوادث. فإذا فقد الشعور لم يشعر بهذا التتابع. وبذلك نستطيع أن نلجأ إلى أنفسنا حتى في حالة اليقظة فلا نحس بالزمن إذا استغرقنا في شيء من الأشياء، فتمر بنا الساعة كأنها دقيقة؛ وعلى العكس من ذلك قد تمر الدقيقة ويشعر المرء كأنه قد مضى ساعة، إذا كان قلقا يرقب شيئا، أو فزعا يتوقع هماً.

أما الزمان الطبيعي فهو ذلك الذي يقول به علماء الطبيعة في تفسير الأجسام المتحركة، والأجرام السماوية. وهو زمان مستقل عن شعور الشخص ومختلف عن الزمان العقلي، والزمان الحسي. وإذا كان الزمان العقلي والحسي خاصين بالنسبة إلى شخص يعقل، ويدرك، ويشعر، فالزمان الطبيعي، وكذلك الزمان المطلق هما زمانان عامان. وقد جاء هذا

الزمان الطبيعي الذي يقول به العلم الحديث من أن العلماء وجدوا في العالم الخارجي نماذج متكررة من الحوادث، وهذه الأشياء المتكررة تجري في نظام وتتابع كأنها في دورات. وفي القرآن الكريم إشارة إلى هذا النظام البديع الدقيق في قوله تعالى "**والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم**" وفي قوله "**لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون**".

هذا التسلسل هو الذي يحدد الزمان.

ويمكن أن يقاس بأشكال عدة. وقياس الزمان اصطلاحي بحت لأننا نأخذ وحدة متكررة ونصطلح عليها، لنقيس بها الزمان، كما اصطلحنا على اتخاذ دورة الأرض حول نفسها، وجعلنا هذه الدورة قياسا لليوم أي الساعات الأربع والعشرين. ثم اتخذنا دورة الأرض حول الشمس وجعلناها مقياسا آخر سميناه السنة. وهذه وحدات كبيرة، وقد نحتاج إلى وحدة صغيرة نقيس بها الزمن ولذلك اتخذوا تذبذب البندول، كما هو الشأن في "الساعة" التي نحملها في جيوبنا لنضبط بها الوقت.

وللقدماء مقاييس يحصون بها الزمان فعند الأشاعرة أن "الزمان متجدد يقدر به متجدد"[1]؛ فكأنهم جمعوا بين نوعين من الزمان هما الزمان الحسي والزمان الطبيعي وهم يضربون لذلك مثلا جاء زيد عند طلوع الشمس، أو يقيس الصبي طهي الطعام كالبيض عندما يعد ٣٠٠. أي أن المقاييس في هذا كله اصطلاحية "ولهذا اختلف بالنسبة للأقوام".

([1]) المواقف في علم الكلام لعبد الرحمن الإيجي- مطبعة العلوم- ص ١١٢.

أما الزمان المطلق فهو ذلك الزمان الذي يوازي المكان المطلق وهو زمان مستقل عن أي شيء خارجي.

مناقشة مذهب كنت:

والآن بعد هذه المقدمة ننتقل إلى بحث فكرة كنت في الزمان والمكان وهل هما فطريان أو غير فطريين. وبمعنى آخر هل الزمان والمكان شيئان حقيقيان أو أنهما مجرد علاقات بين الأشياء؟ وهل يبرز الزمان والمكان فقط عندما تتصل بالأشياء الخارجية، فلا يظهران إلا في حالة إدراكنا، أم أن الزمان والمكان موجودان في الأشياء الخارجية بصرف النظر عن إدراكنا لها؟ ونبادر فنقول إن كنت أخطأ في أنه جمع هذه الأنواع الأربعة من الزمان والمكان وجعلها نوعا واحدا هو المكان الحسي. وأخطأ مرة أخرى عندما قال: ليس للمكان وجود حقيقي في الخارج بل هو في عقولنا، يريد بذلك أنه القالب العقلي الذي نفرضه على الأشياء الخارجية؛ ولهذا فتفسيره للمكان إنما هو من جهة نظر العقل فقط. وفي ذلك يقول ما نصه: ليس المكان فكرة مستمدة من العالم الخارجي، بل هو تصور ضروري فطري. وهذا المكان الفطري هو الأساس الذي نعتمد عليه في كل إدراك خارجي. والزمان كذلك ليس فكرة تجريبية استمدها الإنسان من التجربة، والصلة بالعالم الخارجي، وليس له وجود حقيقي واقعي بل كما يقول إنه هو إدراكنا لأنفسنا ولأحوالنا الباطنة.

ويذهب كانت إلى أن المكان منفصل عن الزمان؛ وأن المكاني نهائي وليس للعالم نهاية في الزمان. وهذا يدخلنا في مشكلة جديدة هي الأزل.

والواقع أن أبرز نقطة في فلسفة كنت هي أن معرفة طبيعة الأشياء لا يمكن فصلها عن طبيعة الشعور، أو الذات المفكرة، أي أن هناك صلة وثيقة بين عقل الإنسان الذي يفكر وبين الأشياء الخارجية. ثم يقول إن أساس الإدراك هو وجود مكان منفصل وزمان منفصل هما الأصلان في كل ما ندركه. ومن طبيعة الزمان والمكان أنهما من محتويات العقل أو الشعور، أي أن العقل أو الشعور يتضمنهما. فلو حللنا العقل لوجدنا أن مضمونه، أو عناصره، المكان والزمان.

العقل والشعور:

وهنا نعرض لنقطة أخرى هل الوعي الفردي يشابه شعور الأفراد جميعاً أم يختلف بعضه عن البعض الآخر، مما يترتب عليه تعدد المكان والزمان؟ ويرى كنت أن المكان واحد، والزمان واحد بالنسبة لجميع الناس.

وهنا نعود إلى فكرة العقل أو الشعور ما هما؟[1]. ليس الشعور شيئا ماديا. ونحن عادة نوجد بين العقل والشعور أو بمعنى آخر: محتويات الشعور هي ما نسميه العقل. ولهذا السبب فإنه لو انعدم الشعور لانعدم العقل؛ وليس هذا هو الرأي الذي أجمع عليه الفلاسفة وعلماء النفس، لأن بعضهم يجعل العقل شيئاً يختلف عن الشعور. وقد اختلف العلماء في تفسير الشعور هل هو شيء كالصندوق يحوي المعقولات أو الأحوال النفسية فتكون المعقولات شيئا والشعور بها شيء آخر؟ أو أن الشعور ليس شيئاً يحتوي هذه المعقولات، وإنما، إن شئت أن تقول بنوع من

---

(1) **Alfred Binet, L'Ame et le Corps.**

التشبيه، إنه كالمرآة التي تنعكس عليها المعقولات.

فأنت ترى أن تحديد القول في الشعور والعقل أمر عسير، وموضع خلاف شديد.

بعد هذا التفصيل عن العقل والشعور نقول: إذا كان الشعور في مذهب كنت يحتوي على المكان والزمان، فمن التناقص القول إن المكان والزمان يحتويان الشعور. أي أننا نعود إلى الفكرة التي وقف أمامها القدماء: هل الشعور هو نفس المعقولات ومضموها، أم أن الشعور ليس إلا انعكاسا لمضمون العقل؟ ونبسط الكلام أكثر من ذلك لنصل إلى شيء من الإيضاح والبيان. نقول إن العقل فيه بالفطرة الزمان والمكان، أو أن الشعور فيه بالفطرة الزمان والمكان. فعندئذ حين نتصل بالأشياء الخارجية لندرك صفاتها، هل هذه الأشياء المادية الخارجية فيها زمان ومكان أولا؟ أي هل من صفاتها الخارجية الزمان والمكان، أو أن الزمان والمكان من صفات عقلنا؟ ومن الذي حدثنا فقال إن عقلنا يتركب من الزمان والمكان؟ أليس هو الشعور؟ ثم أليس الشعور هو الانعطاف على النفس لمراقبتها أو ملاحظتها ووصف ما يجرى فيها من أحوال؟ وهنا نصل إلى النقطة الدقيقة في هذه المسألة الشائكة. كيف نستطيع الاطلاع على حقيقة هذا العقل؟ أي كيف يعقل العقل نفسه؟ وبمعنى آخر كيف نشعر بالشعور؟ يقول كنت إن الشعور يتركب من الزمان والمكان. فكيف شعر بهذا الشعور؟ ومع ذلك فمن الواجب علينا أن نقسم الأشياء التي يمكن إدراكها ونصنفها، ليسهل علينا تحقيق هذه المسألة التي يعالجها[١]. فالأشياء الموجودة في

---

[1] A. H. Smith, A Treatise on Knowledge, Ch lll.

الزمان والمكان تنقسم ثلاثة أقسام: أولا أجسام غير حية مادية أو ما تسمى طبيعية؛ ثانيا أجسام حية ولكنها في الوقت نفسه مادية تمتاز عن الأجسام غير الحية بما فيها من قوة تحركها. وإذا كانت هذه الأجسام الحية تشارك غير الحية في المادة إلا أنها تمتاز عنها بأنها تخضع لقوانين مختلفة، خصوصا التغير والحركة والكون والفساد، وبصفة هامة أخرى هي الشعور. مثال ذلك شخص جاءه ألم في سنته، فهذا الألم هو شعور متصل بالمكان، وهذا الألم موضوع في جسم حي، وصفته الشعورية هي هذا: أنه ألم ناشئ عن مكان في الجسم. فالمشكلة هنا هي النظر بالعقل، وطبعا هذا يقتضي النظر بالشعور، إلى هذا الألم المركز في مكان خارجي. ولكننا نقول إن الشعور الذي ينظر إلى هذا الألم الحسي من محتوياته المكان والزمان. ثالثا ما ليس بالأجسام المادية، ولا هو بالأجسام الحية، أي أنه ليس جسما أو مادة على الإطلاق، بل هو الشعور المحض، أو العقل المحض؛ العقل الذي يعقل ذاته. أليس كنت يقول إن المكان والزمان صورتان عقليتان تفرضان على الأشياء الخارجية فرضا. ومضمون الشعور عند كنت من جهة الإدراك المحسوس هو المكان والزمان.

كيف يعقل العقل ذاته؟ هل هذا العقل الذي يحتوي على المكان والزمان هو نفسه الذي يدرك المعقولات؟ وكيف عرفنا أن هذا العقل بالفطرة فيه الزمان والمكان؟ هل فينا عقل آخر هو الذي لاحظ هذا العقل المركب من الزمان والمكان فقال عنه هذا القول؟ كأننا نريد أن نصل إلى أن الإنسان فيه عقلان: عقل يعقل الأشياء، وعقل يعقل هذا العقل أو ذاته. وهذا يدخلنا في مشكلة دقيقة هي كيف يشعر الإنسان بشعور نفسه، أو

كيف يعقل العقل ذاته.

وهذه في الواقع نقطة تهدم نظرية كنت في المعرفة من الناحية الجدلية لا من الناحية العلمية، أو النظر إلى الأشياء الخارجية. ومن الأوقع أن نسوق البراهين على دحض نظرية كنت من الناحية العلمية فهذا أوقع وأثبت في البرهان. خلاصة نظرية كنت أن المكان والزمان من طبيعة العقل يفرضان فرضا على الأشياء الخارجية. وهنا نستطيع أن نضع أمام بصرنا هذه الاحتمالات: الأول هل المكان والزمان شيئان حقيقيان خارجيان أم لا؟ الاحتمال الثاني هل هما مجرد علاقات بين الأشياء وليس لهما حقيقة خارجية في ذاتهما؟ والاحتمال الثالث هل هذه العلاقات تتصل بالأشياء في ذاتها بصرف النظر عن إدراكها؟ والاحتمال الرابع هل هما من طبيعة العقل. الواقع أن أول خطأ وقع فيه كنت أنه وحد بين جميع أنواع الزمان والمكان، التي ذكرناها، وجعلها كلها نوعا واحدا هو المكان الحسي، ورأى أنه ليس للمكان وجود حقيقي في ذاته، بل هو من فرض عقولنا على الأشياء الخارجية. فالقول بالمكان من وجهة نظرنا. ومن أقواله: ليس المكان فكرة مستمدة من العالم الخارجي بل هو تصور فطري يصلح أن يكون أساسا لكل إدراك حسي خارجي. والزمان كذلك ليس فكرة تجريبية، وليس له وجود حقيقي خارجي، بل هو إدراكنا لأنفسنا، ولأحوالنا الباطنة. ثم يسوق كنت قضيتين متناقضتين يستطيع العقل أن يقبلهما معاً، على الرغم مما فيهما من تناقض. الأولى: للعالم مبدأ في الزمان وهو محدود في المكان أي نهائي. والثانية ليس للعالم مبدأ في الزمان والمكاني لا نهائي. ثم يناقش كنت هاتين القضيتين بأدلة جدلية عقلية، وينفيهما معا، على أساس

أن المكان والزمان في عقولنا نحن.

أما العلم الحديث فقد أثبت بالبراهين الرياضية أن المكان نهائي، وأن الزمان لا نهائي، وأنهما لا ينفصلان. ومن أدلة كنت التي يسوقها على أن المكان نهائي ما يأتي: المقدار عبارة عن تأليف أو تركيب لأجزاء منفصلة من المقادير؛ فالكيلو متر هو ألف متر أضيف بعضها إلى بعض. فإذا كان المقدار لا نهائيا فلن يصلح التركيب أو التأليف بين الأجزاء النهائية، مما يترتب عليه عدم وجود العالم، ولا يكون للعالم مبدأ. والفكرة التي يتصورها كنت فكرة غير صحيحة، إذ ليس من الضروري ولا يجب أن يتركب أو يتألف المقدار أو الكم من عدة أجزاء. ومن الذي يؤلف المقدار من أجزاء؟ ومن الذي يريد ذلك؟ وهل هذا التركيب يتم في الذهن، أو في الخارج والواقع؟ إن النظر إلى المقادير أو إلى الكم ليس من الضروري أن يكون على أساس مجموعات من الوحدات أي ليس من الضروري أن يكون الكيلو متر مجموع ألف متر لسببين. الأول لماذا تتخذ المتر وحدة، والثاني لماذا ننظر إلى الكم على أنه كل متصل.

والنظر الصحيح إلى المكان هو أنه وحدة متصلة وليس مجموع أجزاء كما جاء في مناقشة كنت. بل الواقع أن المكان والزمان في الكون بأسره غير منفصلين. فهناك وحدة من المكان والزمان؛ وقد تبين هذا من بعض المشاهدات العلمية التي سجلها العلماء على سرعة الضوء في الكون. فالضوء يقطع المكان في سرعة معينة، ولم تكن هذه السرعة معروفة في زمن كنت، أي منذ قرنين من الزمان. وأول من اكتشف سرعة الضوء وسيره في المكان عالم فلكي يدعى ريمر سنة ١٦٧٥. فقد حسب علماء الفلك

الدورات التي تقطعها الأقمار التي تدور حول كوكب المشترى، كما يدور القمر حول الأرض. ثم سجل جدولا زمنيا يبين حركاتها، أي حركات هذه الأقمار على مدى السنين. ولكن ريمر اكتشف أن أقمار المشترى لا تلتزم هذا الجدول الزمني، إذ كان يبدو أنها تتأخر عن الزمن الموجود كلما كان المشترى بعيدا عن الأرض، واضطر إلى تفسير الاختلاف في عالم القمر إلى عامل واحد: هو سرعة الضوء في المكان، مما يترتب عليه أن المكان والزمان لا ينفصلان. والنظرية الحديثة هي التوحيد بين الزمان والمكان مع القول بالنسبية التي نادى بها اينشتين. ولا نستطيع أن نقول إن هذه النظرية صحيحة إطلاقا، ولكنها أليق النظريات بالاعتبار، أو أنها النظرية التي يقبلها علماء الطبيعة والرياضة على أنها صالحة في تفسير كثير من الظواهر؛ ومن يدري لعلها تعدل في المستقبل. ولم يكن أحد يتصور أن يمزج بين المكان والزمان لاختلاف طبيعتهما، ولكن تبين الآن أن لا تعارض. فالمكان ذو أبعاد ثلاثة الطول والعرض والارتفاع وهذا ما كان معروفا إلى العهد الحديث، ثم البعد الرابع وهو الزمن الذي قال به اينشتين. وهو بعد بالنسبة للرائي أو المشاهد، أي أنه نسبي بالنسبة إلى زيد وعمرو، وكل ناظر إلى الكون.

وقد يقول قائل إن المكان أو الزمان نسبي فقط إلى الملاحظ أو المشاهد. ألست تقول: هذا يمين، وهذا شمال، فاليمين والشمال نسبيان إليك، ولا يمكن أن يفهما إلا بالنسبة إلى الملاحظ.

ونحن نعني هنا بالملاحظ أو المشاهد العقل المدرك للأشياء، الواعي ما يحيطه، الشاعر بما يجري حوله. ولا إدراك بغير وعي أو شعور، بل قال

بعض الفلاسفة إن الشعور هو الإدراك، وأنه هو العقل. وتذهب مثالية كنت إلى أن المكان والزمان في عقولنا أو من عقولنا.

فإذا كان الأمر كذلك، وكان المكان والزمان من المعقولات وليست لهما حقيقة مادية خارجية، وكانت المعقولات من خصائص الكائنات ذات العقل والشعور، فلو ثبت وجود المكان والزمان في شيء لا يعقل ولا يشعر، انتفى رأي كنت، وبطل مذهب القائلين بكيان المكان والزمان في العقل.

وقد أثبتنا من قبل وجود مكان عام، وليس خاصا بشخص معين؛ ومن الأدلة على ذلك أيضا أن العلم الحديث لا يستعمل العقل في مشاهدة المكان والزمان، وإنما يستعمل آلات مسجلة، وهذه الآلات هي مقاييس مادية لا توصف بالعقل أو الشعور مما يؤيد وجود هذا المكان الزماني أي الوحدة المكونة من الزمان والمكان. ولا عبرة بالقول بأن هذه الآلات من اختراع العقل الإنساني.

تطور نظرية المعرفة

نظرية المعرفة هي المشكلة الرئيسية في الفلسفة وهناك مشاكل أخرى تعالجها الفلسفة كمشكلة الألوهية ومشكلة الخير والشر، ولكن مشكلة المعرفة على رأسها جميعا لأنها المفتاح لجميع الآراء. وهي تدور حول هذه الأسئلة: من أين جاءت الأفكار؟ هل مصدرها التجربة والحواس، أو أنها موجودة فينا بالفطرة، ثم تنكشف لنا شيئا فشيئا؟ وهل يكشف لنا هذه الآراء إله مدبر حكيم؟ وما هي القوانين التي يقوم عليها العقل، ويتألف منها الذهن؟ كل هذه أسئلة تطرأ على ذهن المفكر الفيلسوف، وقد عالجها الإنسان من فجر التاريخ، وعجب من هذه المعاني التي تدور في الذهن، وفكر في مصدرها. وقد حملته أجنحة الخيال إلى أن يتوهم أن معاني الخير تهبط إليه من الآلهة؛ وأن نزعات الشر مصدرها الشيطان، وصور كل ذلك في ثوب من القصص.

مذهب الطبيعيين:

إلى أن فكر فلاسفة اليونان تفكيرا بعيدا عن الأساطير وإرجاع الأمور إلى الآلهة، فذهب الطبيعيون الأولون إلى أن الإنسان يتركب من جسم ونفس، وميز بعضهم بين النفس والعقل، ووحد بعضهم بينهما، ولكنهم أجمعوا جميعا على أن النفس شيء منفصل عن الجسم في حقيقتها؛ وقالوا إن النفس مادة: فذهب بعضهم إلى أنها الماء، أو النار، أو الهواء، أو مزيج من هذه العناصر كما قال أبنادوقليس. وذهب بعضهم مثل ديموقريطس،

إلى أن النفس ذرة لها صفات تختلف عن سائر الذرات التي منها تتألف الأجسام الطبيعية. وقد دعاهم إلى هذا القول من أن النفس أو العقل شيء مادي شبيه بالعناصر التي تتألف منها الأشياء الطبيعية، حاجتهم إلى تفسير المعرفة. فنحن نعرف الأشياء الخارجية، لأن طبيعة العقل مؤلفة من نفس العناصر التي تتألف منها هذه الأشياء. فلو قلت إن هذا الخشب يتركب من الماء، فأنا أعرفه لأن العقل عندي مؤلف من الماء كذلك. والشبيه يعرف الشبيه أو أن الشيء يعرف ما يجانسه[1] (**Le semblable est Connu par le semblable**) أي أنهم اضطروا إلى تفسير العقل بالمادة أو بالعناصر حتى يتسنى لهم تفسير المعرفة، لأن الشيء يعرف الشيء من جنسه. أما إذا قالوا بأن العقل من طبيعة مغايرة لطبيعة الأشياء المادية فكيف يتسنى لهذا العقل أن يدرك هذه الأشياء؟

ومن الواضح أن هذه النظريات المختلفة التي ذهب إليها الطبيعيون الأولون والمتأخرون ليست على شيء من الصواب. وقد كفانا أرسطو مؤونة الرد عليهم وتزييف آرائهم، إذ بسط مذاهبهم في صدر كتابه في النفس، ورد عليهم بما فيه الكفاية، مبينا أن النفس –أو العقل لأنه جزء من النفس– لا يمكن أن تكون مادة، ولا يمكن أن تكون منفصلة عن الجسم.

الإنسان مقياس الأشياء:

فإذا كنا مع السوفسطائيين في القرن الخامس قبل الميلاد، فأننا نجد

---

(1) Aristote: Traite de l' âme, trad. Tricot, Paris, 1934, P 25.

لأول مرة في تاريخ الفكر آراء تضرب في صميم نظرية المعرفة. وخلاصة نظريتهم، تلك التي نادى بها بروتا جوراس، هي أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا. ومعنى ذلك أن كل فرد هو مقياس المعرفة: ما يراه زيد حقا فهو حق، وما يراه عمرو باطلا فهو باطل. وهم لا يذهبون إلى هذا الرأي في الأخلاق والسياسة فقط بل في الأشياء الطبيعية أيضا؛ بل أكثر من ذلك في الإحساس: فإذا أحس شخص بأن الجو بارد فهو بارد، وإذا أحس آخر بأن نفس الجو دافئ فهو دافئ. فالفرد مقياس الحق والباطل، والخطأ والصواب.

وفي محاولة أفلاطون التي تحمل اسم تيتياتس، جرى الحوار بين هذا الشخص وبين سقراط حول المعرفة على هذا النحو:

سقراط: ... أعود فألقي السؤال "ما هي المعرفة" ولا تقل إنك لا تعرف...

تيتياتس: ... أن ذلك الذي يعرف، يدرك بالحس ما يعرف، وعلى هذا فالمعرفة هي الإدراك المحسوس (**Perception**).

سقراط: لقد أعلنت نفسك على مذهب في غاية الأهمية في المعرفة؛ الواقع أن هذا هو رأي بروتا جوراس، وقد عبر عنه بنحو آخر. فهو القائل: الإنسان مقياس الأشياء جميعا... هل قرأت له؟

تيتياتس: نعم، قرأت وأعدت.

سقراط: أليس هو القائل؛ الأشياء بالنسبة لك هي كما تبدو لك، وبالنسبة لي كما تبدو لي، وأنت وأنا إنسان.

تيتياتس: نعم إنه يقول ذلك.

سقراط: لا يجدر بالحكيم أن ينطق باطلا. دعنا نحاول فهمه؛ هذه رياح تهب فبعضنا يشعر بالبرد، ولا يشعر البعض الآخر، وقد يحس أحدنا أن البرد خفيف، ويحس الآخر أنه شديد.

تيتياتس: هذا صحيح.

سقراط: والآن هل الرياح، إذا نظرنا إليها، لا بالنسبة إلينا، بل في ذاتها، باردة أو غير باردة؟ أم هل نقول مع بروتا جوراس؛ إن الرياح باردة لمن يحس بها كذلك، وغير باردة لمن لا يحس برودتها؟

ولكن هذه النظرة إلى المعرفة، فضلا عن أنها سطحية جدا، فإنها تأخذ بأول درجة من درجات المعرفة الحسية، وتعتمد عليها الاعتماد كله في تفسير حقائق الوجود. ولهذا أنعم سقراط النظر في أصل المعرفة، وهل الإنسان مقياس الأشياء كما يقول بروتا جوراس؟ وهل الإحساس هو مصدر المعرفة؟ وهل المعرفة بأسرها جزئية فقط، أم هناك معرفة كلية مستقلة عما يراه زيد أو عمرو؟

وقد انتقد سقراط في الحوار الذي سقناه رأى بروتا جوراس بقوله "إن جميع الأشياء تصبح نسبية، ولن تستطيع أن تسمى شيئاً ما وتصفه بأن يكون كبيراً أو صغيراً، ثقيلاً أو خفيفا، لأن الكبير يصبح صغيرا، ويتحول الثقيل خفيفاً".

التعاريف السقراطية:

ثم بدأ ينظر ويبحث: هل توجد معان أخلاقية كلية أم لا؟ كالشجاعة، والجبن والعفة، والاعتدال وما إلى ذلك. فاهتدى إلى طريقة بمقتضاها ينظر إلى الأشياء الجزئية ثم يميز ما في هذه الأشياء الجزئية من مشابهات ومشاركات، فيرتفع منها إلى ما يسميه بالتعريف، أو الحد الكلي فتصبح الشجاعة مثلا لها مدلول عام مستقل عن الظروف المختلفة. ولكننا لم نعرف هذه المعاني المختلفة دفعة واحدة، بل بالنظر أو بالاستقراء أو المشاهدة التي ترتفع فيها من الجزئيات إلى الحقيقة الكلية. ثم بعد أن نهتدي إلى هذه الحقيقة الكلية، نعود مرة ثانية فنطبقها بالقياس على الأشياء المختلفة. فطريقة سقراط في الوصول إلى المعرفة مزيج من الاستقراء والقياس، بل هو في الأغلب يعتمد على الاستقراء. إلا أن سقراط كان يذهب إلى رأي آخر آخذ به أفلاطون من بعده ذلك أن هذه المعاني الكلية التي نصل إليها، إنما نصل إليها في داخل العقل، وكأننا نكشفها من باطن النفس. والمعول عليه في المعرفة الصحيحة هو تأمل النفس؛ والنظر إليها، ومعرفتها حتى نستقي من معينها الذي لا ينضب ثمار المعرفة. وهكذا كان يفعل سقراط: كان يغيب عن وعيه كلما انصرف إلى تأمل فكرة من الأفكار، حتى قيل في ذلك إنه كان يسمع هاتفا يحدثه، أو شيطانا يوسوس إليه، أو يسمع صوت الآلهة كأنها هي التي تكشف له عن المعرفة. وهذا كله تأويل خاطئ من تلاميذه. والحق في ذلك أنه كان ينعطف على نفسه ليتأمل فكره، كما يفعل أي مفكر، أما أن سقراط كان يعرف عن طريق الوحي المستمد من الآلهة فهذا بعيد التصديق. وأكبر

الظن أنه في هذا التأمل النفساني كان يتعمق في الفكرة، فيصل إلى الصواب فيها، أو ما يخيل إليه أنه الصواب.

المثل الأفلاطونية:

إلا أن أفلاطون فهم نظرية أستاذه فهما من نوع آخر؛ فاعتبر أولا أن النفس شيء منفصل تمام الانفصال عن الجسم؛ وأن النفس كانت تعيش قبل اتصالها بالبدن بل إنها اتصلت بالبدن على كره منها. وفي ذلك يقول ابن سينا في قصيدته متتبعا رأي أفلاطون.

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تدلل وتمنع

ويذهب أفلاطون إلى أن النفس قبل اتصالها بالبدن كانت تعرف كل شيء، فلما اتصلت بالبدن نسيته. وحين يدرك الإنسان شيئا فهذا الإدراك ينبهه إلى ما كان يعرفه من قبل في عالم المثل. وهذا تفسير قوله: العلم تذكر والجهل نسيان. فكأن المعرفة عند أفلاطون فطرية وليست مكتسبة؛ وهذا مذهب غريب، فضلا عن أن أرسطو نقده فلن تجد من آزره في الماضي، أو في الحاضر. حتى أولئك الذين يقولون بأن المعرفة فطرية فإنهم يذهبون في تفسير هذا القول مذهبا يخالف ما ذهب إليه أفلاطون. والواقع أن مذهب أفلاطون، ولو أنه يبدو لأول وهلة غريبا لا يقبله العقل، إلا أننا إذا نفذنا منه إلى الأعماق، وجدنا أن فيه شيئاً من الصواب. فالمثل الأفلاطونية هي أقرب الأشياء إلى الأشكال الرياضية، أو إلى الصور العقلية التي تخلو من المادة. فسقراط مثلا عبارة عن جسم له هيئة معينة، وهيئة سقراط ليست في شكله الذي هو عليه، بل تقصد منها معنى الإنسانية. فلو نظرنا إلى

أفراد الإنسان لوجدنا أنهم يختلفون في الصفات العرضية كالطول، والضخامة، واللون، ولكنهم جميعا يتفقون في شيء واحد هو "الإنسان" ذلك المعنى الذي يميز هؤلاء الأفراد جمعياً عن سائر الكائنات الأخرى أو الحيوان. وهذا المعنى الإنساني هو الذي يقصده أفلاطون بقوله إنه المثال. فهذا المثال الأفلاطوني واحد بالنسبة لجميع أفراد الإنسان المحسوسين. ثم هذا المعنى يخلو من المادة؛ فهو من هذه الجهة واحد، لأننا لا نجد إنسانا كليا متعدداً باعتبار أنه معنى واحد، فكأننا أخرجنا هذه الأشياء المادية مما فيها من مادة، ولم نستبق إلا فكرة الوحدة، أي هذه الفكرة الرياضية. إنما السؤال الذي ينبغي أن نسأله هو: هل هذا المثال أو هذا المعنى الكي موجود في أذهاننا بالفطرة منذ أن نوجد، أو أننا نستمده من النظر إلى الأشياء الخارجية. يريد أفلاطون أن يقول إننا بطبيعة وجودنا، وبطبيعة النفس الإنسانية، فينا هذه المثل المجردة، الباقية، الدائمة. فإذا نظرنا إلى المحسوسات، وأفلاطون لا ينكرها، ولكنه يعتبرها وهمية ظنية، لأنها تزول وتختفي، فإنما نجد أنها تنطبق على هذه المثل المجردة، أو هذه الصور الرياضية الموجودة في طبيعة عقولنا.

ويجب أن نذكر بهذا الصدد أن تفسير أفلاطون الرياضي للكون، ولو أن العالم لم يأخذ به حول ألفين من السنين، لأنه أخذ بمذهب أرسطو، إلا أن العالم في العصر الحاضر عاد إلى التفسير الرياضي للكون: وما قوانين الطبيعة التي يذكرونها، كالجاذبية أو تمدد الأجسام، إلا معادلات جبرية تفرض فرضا على الأشياء الطبيعية. ولكن هل هذه القوانين الرياضية موجودة في عقولنا بالفطرة؛ أم نستمدها ونكتسبها من العالم الخارجي؟

منطق أرسطو:

وهنا نجد أن أرسطو يذهب مذهبا مناقضا على خط مستقيم لمذهب أفلاطون. ومذهب أرسطو هو أن أساس المعرفة الإنسانية هو النظر إلى المحسوسات، أي أننا نستمد المعرفة من العالم الخارجي، وليست المعرفة فطرية في النفس. هذا المذهب يتلاءم مع جملة ما ذهب إليه أرسطو في تفسير الكون بأسره. وعلى حين أن أفلاطون ينظر إلى العالم نظراً رياضيا بحتا، ويغفل ما في الأشياء الطبيعية من مادة، ولا يحفل بهذه المادة نجد أن أرسطو يقيم للمادة وزنا، وينظر إلى الأشياء الطبيعية، ويعترف بها، ولا يضرب صفحا عما فيها من مادة محسوسة وهو لذلك يفسر الأشياء الطبيعية بأنها تتركب من مادة؛ ثم إلى جانب هذه المادة الهيئة التي تكون عليها. فلا مادة بغير صورة.

والواقع أن الصورة التي أضافها أرسطو إلى المادة، هي نفسها مثال أفلاطون. فلو رجعنا إلى تفسير معرفة سقراط أو زيد أو عمرو، نجد أرسطو يقول: إننا نعرف هذا الشخص أو ذاك بالنظر المحسوس. ثم نجد مشاركات في صفات معينة بين هذا الشخص وغيره من الأشخاص؛ فنستخلص من ذلك بالتجريد أن هناك صورة واحدة عامة لجميع أفراد البشر، هي التي نسميها الإنسان. فكأن أرسطو وصل إلى معنى الإنسان وهو المثال الأفلاطوني، ولكن بطريق النظر إلى الأشياء الجزئية. هذا هو طريق الاستقراء الذي نعتمد فيه على الأشياء الجزئية، وعلى النظر الخارجي إلى المحسوسات ثم نرتقي من هذه المحسوسات إلى الأشياء الكلية، أو إلى المعاني العامة حتى إذا وصلنا إلى هذه المعاني العامة الكلية استخلصنا منها بطريق

آخر هو طريق القياس، النتائج التي نريدها. ومن أمثلة القياس التي يضربونها. إن كل إنسان فان، وسقراط إنسان، إذن سقراط فان.

فكأن أرسطو يعتمد في المعرفة على طريقين: الأول طريق الاستقراء الذي يوصل إلى نتائج عامة، ثم طريق القياس الذي ينزل من المقدمات العامة إلى النتائج الجزئية ولكن المتأخرين عن أرسطو أغفلوا طريق الاستقراء، واعتمدوا فقط على طريق القياس. حقا إن نتيجة القياس توصل إلى نتائج يقينية، ولكن هذا الطريق لا ينفع إلا إذا كانت المقدمات معروفة لدينا، فكيف اكتسبنا هذه المقدمات؟ واقتضى الاعتماد على طريق القياس أن ينظر الفلاسفة في مبادئ العقل التي بمقتضاها نقيم هذه الأقيسة وتتوصل منها إلى ما نريد من نتائج، فقالوا: بأن العقل أو الفكر يتركب من عدة مبادئ على رأسها مبدأ عدم التناقض، ومبدأ الهوية، ومبدأ الثالث المرفوع.

ولكن أرسطو لم يقف عند هذا الحد من المعرفة لأنه طبقاً لمذهبه العام يرمي إلى الكشف عن العلة الأولى للأشياء. وهذا أمر عسير: هل نعرف ظواهر الأشياء أو نعرف بواطنها؟ والمحدثون مجمعون على أننا لا نستطيع أن ننفذ إلى بواطن الأشياء، ولا نعرف منها إلا ظواهرها. أما أرسطو فكان يزعم غير هذا الزعم لأنه أراد الوصول إلى الحقائق الباطنة. والحقائق عنده هي معرفة علة الأشياء المادية، والصورية، والفاعلية، والغائية. والعلم الحديث يصرف النظر عن البحث في العلة الغائية لأننا لا يمكن أن نعرف غاية الأشياء الطبيعية.

الأبيقورية والرواقية:

أما المدرستان المتأخرتان عن أرسطو واللتان كان لهما شأن كبير في الفلسفة الأبيقورية والرواقية، فإنهما يتفقان من أن المعرفة ليست فطرية بأي شكل من الأشكال. وهذا يتلاءم مع مذهبهما المادي في تفسير الكون. فالأبيقوربون يذهبون إلى أن الحواس هي أساس المعرفة، وهي الأساس الوحيد.

ويضيف أبيقور إلى الإحساسات، أو المدركات الحسية، انفعال المرء باللذة والألم، وهما أساس فلسفته، ثم يكوّن المرء مما يشعر به من الذات وآلام، وما يدركه عن طريق الحواس، المعاني الكلية كإنسان وحيوان، التي تيسر للعقل فيما بعد ما يريد من استدلال.

واعتماد الرواقيين في المعرفة على الحواس، وعندهم أن أخطاء الحس نوع من الخداع يمكن اجتنابه مع يقظة الذهن.

ولما سمع الملك بطليموس بمذهبهم في المعرفة أراد أن يختبر أحد فلاسفتهم اختباراً عملياً، فدعا إليه أحد تلامذة زينون الوراقي، وقدم إليه مع الطعام رمانة من الشمع، فأخذ الفيلسوف يقضمها والملك يضحك منه. وعندئذ تكلم الفيلسوف قائلا: "لم أشعر في نفسي باليقين من أن هذه الرمانة صحيحة، غير أنه بدا لي أن مائدة الملك لا يمكن أن تقدم شيئاً زائفاً". وهو في ذلك يشير إلى مذهب الرواقيين الذي يميز في مدركات الحواس بين ما يعرف عن يقين، وما يعرف عن ظن.

وقد أخذ كثير من الفلاسفة في القرون الوسطى بهذا الرأي فقالوا أن

الطفل يولد وعقله كالصفحة البيضاء لم ينقش فيها شيء، وتنفذ إليه المعرفة شيئاً فشيئاً بطريق الحس. وهذا المذهب يناقض على خط مستقيم مذهب أفلاطون، لأنه ينفي القول بالفطرة نفياً تاماً. ومن تشبيهات الرواقيين أيضا أن النفس كقطعة الشمع ليس فيها شيء، وكلما اكتسب الإنسان خبرة وعلما من الأشياء الخارجية نقشت هذه المعرفة على هذا الشمع. ولهذا السبب، أي لوجود هاتين النظريتين المتعارضتين في تاريخ الفلسفة، اضطر الفلاسفة في القرون الوسطى إلى التوفيق بينهما. ولما كان أغلبهم من غير المفكرين المستقلين تمام الاستقلال، فقد مزجوا بين الرأيين، وبذلك لا نكاد نقرأ كتابا في تاريخ الفلسفة، مثل ابن مكسوية حتى تجده يبسط هذين المذهبين. فنجده يقول النفس كالصفحة البيضاء لم ينقش فيها شيء، وتجده يقول في موضع آخر إن النفس عالمة بالفطرة، ومرجع هذا هو وجود هذين الرأيين، وحيرتهم في التوفيق بينهما.

وقد نظر الرواقيون من جهة أخرى إلى المنطق اليوناني، وبخاصة إلى منطق أرسطو، واعتماده على القياس، وفكروا في أمر المقدمات التي يتألف منها، وهي التي تثمر النتيجة، هذه المقدمات، على الأقل إحدى المقدمتين، قضايا عامة كلية، فكيف السبيل إلى إثباتها؟ يذهب الرواقيون إلى وجود مبادئ عامة واضحة بنفسها، تقبلها جميع العقول، ولا تحتاج إلى برهان. ويذهب إقليدس الرياضي إلى مثل هذا الرأي فيضع مبادئ بديهية فطرية أساساً للبراهين الهندسية، ولقد سرت هذه النظرية خلال القرون الوسطى؛ بل أخذ بها ديكارت في العصر الحديث في قوله بالأفكار الجلية الواضحة.

تأثير الدين:

إلا أن عاملا جديداً ظهر في المعرفة وكان له أثر شديد هو ظهور الأديان السماوية ومحاولة تفسير كل شيء بأمر الله. وكان لذلك أثره في المعرفة مما سنتكلم عليه بالتفصيل فيما بعد. فنجد أن بعض الفلاسفة المسيحيين والمسلمين جعلوا المعرفة فيضاً من العلم الإلهي، أو قبساً من نور الله.

ونضرب على سبيل المثال ما يقوله القاضي عبد الرحمن الإيجي في المعرفة.

"واحتجوا بأن الضرورن يمتنع خلو النفس عنه، وما من علم إلا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة، ثم يحصل بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط. والجواب: إن الضروري قد تخلو عنه النفس، أما عند من يوقفه على شرط أو استعداد فيفقده. وأما عندنا فإنه قد لا يخلقه الله تعالى حينا، ثم يخلقه الله تعالى حينا، ثم يخلقه فيه بلا قدرة أو نظر"[1].

فانظر كيف جعل الله قادراً على خلق العلم في النفس بلا قدرة أو نظر، لأن الله قادر على كل شيء.

الكليات:

وقبل أن نفصل آراء الفلاسفة في القرون الوسطى عن المعرفة نقول: إن هناك مسألة شغلت الأذهان خصوصا في المنطق، واشتهر بها المشتغلون

([1]) المواقف ص ١٤.

بالفلسفة عموما هي مسألة الكليات. هل الكليات لها وجود حقيقي خارجي أم أنها مكتسبة من النفس؟ والكليات كما هو معروف إلى جانب أنها الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، لا ينبغي أن تؤخذ على هذا المعنى الاصطلاحي في المنطق وإنما نأخذها على معنى أوسع أي المعاني الكلية: والمعاني الكلية لا تخرج عن أن تكون إحدى هذه الكليات الخمس. مثال ذلك: إنسان كلي من الكليات لأنه نوع، وتحت هذا النوع الكلي يوجد زيد وعمرو وأفراد الإنسانية. فهل إنسان هذا المعنى الكلي له وجود حقيقي خارج العقل أو أننا اكتسبنا هذا المعنى من النظر إلى فلان وفلان، ثم بعد هذا النظر والمشاهدة وبعد أن وصلنا إلى صفات عامة، خلعنا على هذه الصفات العامة لفظا يعبر عن هذه الصفات، وسمينا هذا اللفظ إنسان؟ ومن هنا نجد أن الفلاسفة في القرون الوسطى انقسموا على أنفسهم قسمين:

الأول يقول إن هذه الكليات لها وجود حقيقي خارج العقل: أي أن إنسان هذا المعنى الكلي له وجود حقيقي خارج العقل، وهؤلاء يعرفون باسم الحقيقيين. والفريق الثاني يقول بأن هذه الكليات لا وجود لها خارج العقل، وأننا وصلنا إليها بالاستقراء والمشاهدة والنظر إلى الأفراد الجزئية حتى تكونت عندنا المعاني الكلية، وهؤلاء يعرفون باسم الاسميين. ونستطيع بسهولة أن نوازن بين رأي الفريق الأول القائلين بأن الكليات لها وجود حقيقي، وبين رأي أفلاطون الذي كان يعتقد في وجود المثل، وأن لها وجوداً حقيقياً منه تستمد النفس الإنسانية معرفتها.

القديس أوغسطين:

نتكلم بعد هذا بالتفصيل عن رأي بعض الفلاسفة في مسألة المعرفة. وأبرز هؤلاء في الغرب القديس أوغسطين ولد سنة ٣٥٤م، وتوفي سنة ٤٣٩م وقد نشأ في مدينة من أعمال الجزائر، وكان أبوه وثنياً، وأمه مسيحية.

افتتح مدرسة في قرطاجنه ثم توجه إلى روما حيث افتتح مدرسة أخرى. وله أثر عظيم في المسيحية. ورأيه في المعرفة أنها تتلائم مع الدين، وأن هناك طريقين للمعرفة: طريق الحواس الذي نعرف به الأشياء المألوفة، وهو الطريق الذي يعنينا في الحياة؛ وطريق آخر يوصلنا إلى الحقائق الأولى وهي تلك الحقائق الدينية التي لا يمكن أن تستفاد من الحواس. وهي عنده حقائق ثلاث: الله، والنفس، والملائكة. فهذه الأمور التي نسميها الإدراكات المعنوية تعرف بطريق الوحي أو الإلهام؛ كأن النور الإلهي هو الذي يضيء نفس كل إنسان يوجد في هذا العالم، فكأن مصدر المعرفة عنده، هذه المعرفة اليقينية الحقة، هو الله عن طريق الوحي، أو الإلهام، أو الفيض. إلى جانب ذلك كان يعتقد في وجود الحقائق خارجة عن أنفسنا، وأن لها وجوداً مستقلا. وهذه الحقائق على أنواع: منها القوانين المنطقية، فهذه أمور يقينية مستقلة عنا وكذلك الحقائق الرياضية، ويذهب أبعد من ذلك فيجد أن الحقائق الفلسفية والخلقية لها أيضا هذا الوجود الخارجي الحقيقي فمن الحقائق الخلقية مثلا طلب السعادة. وهذا كله مرجعه إلى الإيمان بوجود الله، وبأن الله هو مصدر المعرفة.

ولكن الفلسفة المسيحية التي أخذت برأي القديس أوغسطين زمنا طويلا لم تقف عند هذا الحد الذي يعتمد على الدين من ناحية، وعلى أفلاطون وأفلوطين من ناحية أخرى، ذلك أن فلسفة أرسطو نفذت إلى أوروبا عن طريق شارحه الأكبر ابن رشد، في القرن الثاني عشر الميلادي، فكان لها أثر عظيم في توجيه التفكير، وفي نظرية المعرفة، وفي العلاقة بينها وبين الدين.

ونحن نعلم أن فلسفة أرسطو بناء عظيم، محكم الأجزاء، لا يسهل على الفلاسفة نقده أو نقضه. ونحن نعلم أيضا أن أرسطو مجد العقل الإنساني، وأقام المعرفة كلها على أساس من بنائه. وهو صاحب المنطق، وصاحب القياس؛ ورأيه لا يتلاءم كل الملاءمة مع الدين، لأنه يجعل الله من ناحية، والعالم من ناحية أخرى. ويجعل العالم قديما بقدم الله، والصلة الوحيدة بينهما هي أن الله محرك لهذا العالم؛ ولكنه لا يحركه قصدا، بل العالم هو الذي يتحرك إليه شوقا. لهذا السبب اجتهد رجال الدين في القرون الوسطى، سواء أكانوا من المسيحيين أم من المسلمين، في أن يوفقوا بين آراء أرسطو والدين بقولهم: إن هناك طريقين للمعرفة طريق العقل والبرهان، وطريق الوحي والإيمان. فأصل المعرفة الإنسانية موجود في الحواس، والعقل قادر على انتزاعها من المحسوسات. ونصل بطريق الوحي إلى معرفة المسائل الأساسية في الدين كخلود النفس ووجود الله. أما العالم الإسلامي فإذا كان يشبه التفكير المسيحي في مسائل كثيرة نوهنا عنها كمسألة الكليات، ومسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة، ومسألة التصوف وما فيه من معرفة تستفاد عن طريق الإلهام، فيفترق عن التفكير المسيحي

بمسائل تتصل بطبيعة الإسلام، منها ظهور مذهب أهل السنة أو أهل الجماعة.

المعرفة عند أهل السنة:

وهو مذهب يختلف عن مذهب المتكلمين وعن مذهب الأشاعرة، لأن الأشاعرة من المتكلمين. ولهذا السبب يجب أن نأخذ في بالنا دائما أن هناك في الإسلام مذهبا خاصا يعرف بمذهب أهل السنة، وأصحاب الحديث، ولا ينبغي أن نخلط بينه وبين الأشاعرة كما يفعل الكثيرون. فما هو مذهب أهل السنة أو أصحاب الحديث، وما طريقهم في المعرفة؟ أما مذهب أهل السنة فإنهم يعتمدون أولا على الكتاب، أي على القرآن؛ ثم على الأحاديث المبينة للكتاب. واعتمادهم على الحديث اعتماد عظيم، ولذلك يقولون يجب على المسلم الإتباع، ونكره فيه الابتداع، أي الخروج على ما جاء في القرآن والحديث، ولا نعني بذلك الخروج السافر لأن صاحبه كافر، وإنما نعني تأويل ما جاء في الكتاب ثم عدم الأخذ بالسنة النبوية، بمعنى أن يأخذ المسلم بعقله وفكره واجتهاده فيحاول أن يؤول الحديث كما يحاول أن يؤول نصوص القرآن، وهذا ما يسمى بالابتداع. وهذا المذهب الذي جرى عليه الجمهور يقدم الكتاب، ثم السنة، ثم إجماع الفقهاء أو الصحابة في عصر من العصور في مسألة من المسائل. هذا المذهب يقضي على الإنسان المسلم بالتقليد وعدم التفكير، على الأقل بالنسبة للجمهور، ويجعل المعرفة موجودة وجودا خارجيا مستقلا لأن المعرفة، والذي يهمهم منها المعرفة الدينية، مدونة في نصوص القرآن، والأحاديث النبوية، وإجماع المسلمين. إذن فما هو السبيل إلى تحصيل

المعرفة، وإلى تحصيل أهم جزء من أجزاء المعرفة، وهو معرفة الحق سبحانه وما يتعلق به، وما أمر به، ونهى عنه؟ الطريق إلى ذلك هو "الحفظ" فينبغي أو يكفي أن تحفظ القرآن، ثم تحفظ الحديث، حتى تتفقه كما يتفقه رجال الدين؛ وإذا لم تستطع فعليك أن تسأل فقيها من الفقهاء. ولذلك قالوا إن طريق الاجتهاد بعد ظهور أصحاب المذاهب الأربعة مالك، وأبو حنيفة، والشافعي، وأحمد بن حنبل قد أغلق، والناس من بعدهم مقلدون. ولهذا السبب هاجم أهل السنة وأصحاب الحديث كل ما خرج عما جاء في الكتاب والسنة والصدر الأول من الإسلام. فالمنطلق علم من العلوم من اشتغل به فقد كفر، لأن النبي لم يشتغل بالمنطق، وكذلك الصحابة. وكذلك الفلسفة وكل شيء جديد.

وهذا لا يعني أن أصحاب الحديث لا يقرون الحواس، وأنها مصدر من مصادر المعرفة، بل يعدون أن المعرفة الحسية هي معرفة خاصة بالحياة اليومية المألوفة. والفرق بين أصحاب الحديث وأوغسطين هو أن أوغسطين ومن تابعه يأخذون المعرفة بالإلهام عن الله، كأن هذه المعرفة شيء خفي يلوح للمرء إذا صفت نفسه، واتصلت بالخالق. أما أصحاب الحديث فلا يأخذون المعرفة بالإلهام، ولا تهبط عليهم بالوحي، لأنها موجودة ظاهرة لكل من أراد أن يطلع عليها في الكتاب أو السنة.

قال البخاري. باب. العلم قبل القول والعمل، لقول الله تعالى "**فاعلم أنه لا إله إلا الله**" فبدأ بالعلم، وأن العلماء هم ورثة الأنبياء ورثوا العلم، من أخذه أخذ بحظ وافر، ومن سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا إلى الجنة. وقال جل ذكره "**إنما يخشى الله من عباده العلماء**" وقال

"وما يعقلها إلا العالمون وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير" وقال **"هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون"** وقال النبي ﷺ: من يرد الله به خيرا يفهمه. وإنما العلم بالتعلم. وقال ابن عباس: كونوا ربانيين حكماء فقهاء. ويقال الرباني الذي يربي الناس بصغار العلم قبل كباره.

قال الكرماني في شرحه على البخاري، إنما العلم بالتعلم، وفي بعضها بالتعليم، أي ليس العلم المعتبر إلا المأخوذ من الأنبياء وورثتهم على سبيل التعلم والتعليم. فيفهم منه أن العلم لا يطلق إلا على علم الشريعة. ولهذا لو أوصى رجل للعلماء لا يعرف إلا على أصحاب الحديث والتفسير والفقه.

وقال علي بن أبي طالب ﷺ، يا كميل بن زياد، إن هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها. فاحفظ عني ما أقول لك:

الناس ثلاثة؛ فعالم رباني، ومتعلم على سبيل النجاة، وهمج رعاع، أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح؛ لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق. يا كميل؛ العلم خير من المال، العلم يحرسك وأنت تحرس المال.... هلك خزان الأموال وهم أحياء والعلماء باقون ما بقي الدهر.

وكلام الإمام علي بن أبي طالب يؤيد ما نذهب إليه في نظرية المعرفة، فهو يجعل معرفة الله على رأس كل معرفة، ويطعن في المقلدين. وقد فسر ابن أبي الحديد في شرحه لنهج البلاغة العلم المقصود بالعلوم الدينية وسبيلها الشرع كما يذهب أهل السنة.

المتصوفة:

ثم نجد بعد ذلك عدة فرق لها آراء مختلفة في المعرفة هي المعتزلة والأشاعرة والمتصوفة والفلاسفة، ولكل فريق من هؤلاء مذهب في المعرفة يتلاءم مع جملة مذهبه. أما طريق المتصوفة في المعرفة فيتلاءم مع مذهبهم، وهو التصوف. والراجح أن الصفاء صفاء النفس لتصل بذلك إلى معرفة الله. وطريقهم هذا يختلف تمام الاختلاف عن طريقة المتكلمين أو الفلاسفة، لأن كليهما يعتمد على العقل أما المتصوفة فيسلكون طريق الذوق أو القلب. أي أنهم سموا الحاسة التي توصلهم إلى المعرفة الذوق؛ وجعلوا محلها القلب مجازا، لا يقصدون بالقلب القطعة من اللحم، ولكن باطن النفس. والمتصوفة أقسام فمنهم من ينظر إلى المشكلة الكونية في إدراك معرفة الخالق ومعرفة العالم، نظرة عليا تعتمد على تفكير عميق، فقسموا المعرفة قسمين والعلم علمين: علم أدنى نستطيع أن نعرفه بالحواس وبالاطلاع والتعلم، وعلم يسميه الغزالي العلم اللدني تفسيراً للآية المشهورة "**وآتيناه من لدنا علما**". هذا النوع الثاني من العلم أو المعرفة هو الذي يعنينا الآن كيف يتم؟ وكيف يحصل؟ هو نوع من الفتوحات الربانية كأنه فيض إلهي يختص به الله بعض العباد الذين يمتازون بالتقوى والصلاح والتصوف. أي من يسلك طريق التصوف الذي يصوره المتصوفة ينتهي به الأمر إلى هذا النوع الأخير من المعرفة. وهم لا يؤكدون حصوله لأنه ليس بأيديهم، بل هو من عند الله. والغزالي يرتب هذا العلم الأعلى على العلم الأدنى أي أنه لابد أن يحصل المرء في بدء حياته العلوم المختلفة. ولكن فريقا آخر من المتصوفة رغم أنه يكفي أن يصفي الإنسان نفسه، ويسلك

طريق المقامات المذكورة عندهم كالزهد والعبادة، حتى إذا صفت نفسه هبط عليه هذا العلم.

المتكلمون:

أما المتكلمون فإنهم رجعوا إلى العقل، لا على المعنى الذي كان يقصده الفلاسفة، الذين يجعلون طريق العقل هو المنطق، بل على طريقهم هم أي النظر إلى المعاني وإلى الأشياء، فما استحسنه العقل كان حسنا وما استقبحه العقل كان قبيحا. وهذه هي نظرية المعتزلة المشهورة بنظرية الحسن والقبح العقليين، ولذلك قالوا أن الله حين أمر في كتابه بما أمر ونهى عما نهى، كان ذلك طبقا لما يستحسنه العقل ويستقبحه. ويقولون أيضا إن مرجع الناس قبل الشرائع هو العقل وبهذا المعنى نظروا إلى الله ولكن اعتمادا على مبدأ أو أساس هو القرآن؛ وهذا هو الفرق بينهم وبين الفلاسفة: فالفلاسفة لا يعتمدون على شيء من الكتاب، وإنما يرجعون إلى العقل فقط أما المتكلمون فإنهم يتخذون القرآن أساسا ثم يفسرونه بالعقل، وقد يشتطون في تأويل ما جاء فيه ولكن اعتمادهم على القرآن. والفريق الثاني من المتكلمين هم الأشاعرة وهؤلاء يعتمدون على العقل؛ ومن أقوالهم معرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب. إذا كان المعتزلة أوجبوا على الله العدل، وأوجبوا عليه أن يكافئ المحسن وأن يعاقب المسيء طبقا للوعد والوعيد، فإن الأشاعرة نزهوا الله عن هذا الإلزام والوجوب فقالوا الله يثيب المحسن بفيض فضله ويعاقب المسيء بمحض عدله. فإذا شئنا أن نرتب هذه المذاهب الثلاثة نجد أن أهل السنة يعتمدون على الكتاب والسنة، ويتقيدون بهما تقيدا حرفيا، ولا يحاولون النظر إلى ماهية أبعد من

هذا بل حرموا الجدل في المسائل الإلهية لأنه قد ينتهي إلى التفكير؛ والمعتزلة يجعلون طريقهم إلى المعرفة الكتاب ولكنهم يؤولونه بالعقل إلى أوسع مدى، ولذلك قيل عن المعتزلة إنهم أحرار المفكرين في الإسلام. والأشاعرة يعتمدون أيضا على الكتاب ولكنهم يجعلون العقل في مرتبه تالية للشرع ولا يمنعون التعمق أو الجدل في المسائل الإلهية وما يدور حولها، كما يحاول أهل السنة. ويكفي أن نعلم أن للأشعري كتابا اسمه "استحسان الخوض في علم الكلام".

الفلاسفة:

ونخلص إلى الفريق الأخير وهم الفلاسفة، وهؤلاء طريقهم مخالف تماما للسابقين من المسلمين، فهم يعتمدون على العقل فقط ولا يجعلون القرآن مبدءاً يعتمدون عليه، كما أنهم فصلوا المعرفة قسمين: قسم يدرك بالعقل ويسمى الحكمة، وقسم يدرك عن طريق النصوص كالقرآن والسنة ويسمى الشريعة. فلما أراد المسلمون تكفير الفلاسفة وهاجموهم اضطر الفلاسفة إلى الدفاع عن أنفسهم، وألف ابن رشد كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. فالطريق العقلي الذي سلكه الفلاسفة هو الرأي الذي نقل عن أرسطو؛ ولهم في ذلك مباحث كثيرة أضافت الشيء الكثير إلى هذا العلم، ولكن أكبر اعتمادهم في المنطق كان على القياس لأنه هو الموصل إلى اليقين. وعلى أي أساس يعتمد القياس، وكيف تصل من هذا القياس إلى النتائج المستمدة منه؟ هذه مسائل تعد من صميم نظرية المعرفة. القياس يقوم على مقدمات، وصحة المقدمات تثبت إذا كانت بديهية، وهنا انصرف البحث إلى هذه البديهيات كالكل أكبر من الجزء،

والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، هل هذه البديهيات يعرفها الإنسان بالفطرة لأنها من طبيعة العقل أو يكتسبها بالتجربة؟ وإذا كان العقل قائما على هذا البديهيات ويستطيع بالقياس أن يرتب المقدمات ليصل منها إلى النتائج، فكأن الإنسان يستطيع أن يصل بنفسه وتفكيره إلى معرفة كل شيء وليست به حاجة إلى الله. ثم نظروا في العقل ما هو ومن أي شيء يتركب، وكيف تصل إلينا المعاني المختلفة؟ وأغلب الفلاسفة اعتمدوا على نظرية أرسطو في العقل التي قال فيها بأن العقل نوعان منفعل وفعال: فالعقل المنفعل هو الذي يدرك المعقولات التي يجردها عن المحسوسات كإدراكه أن هناك لونا هو اللون الأحمر بعد النظر إلى عدة أشياء محسوسة فيها هذا اللون. أما العقل الفعال فمنزلته عند أرسطو أنه هو الذي يخرج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل لأن كل شيء عند أرسطو يخرج من القوة إلى الفعل، يحتاج إلى محرك، أو إلى فاعل. فالعقل الفعال هو الذي يحرك العقل المنفعل حتى يصل به إلى هذه المعقولات. وقال أرسطو إن العقل الفعال مفارق، أي مفارق للبدن، خالد. ولم يزد أرسطو على هذه الجملة، وهي أن العقل الفعال مفارق: وعلى هذا الأساس أي على أساس هذه العبارة الوحيدة، اعتمد المفسرون والفلاسفة ومنهم فلاسفة المسلمين، وفسروها تفسيرا واسعا يلائم الدين فقالوا بأن العقل الفعال، وهو أسمى جزء في العقل الإنساني، يفارق فيتصل بالعقل الإلهي، ومنه يستمد المعرفة. وهذه هي نظريتهم المشهورة بنظرية اتصال العقل الفعال بالعقل الكلي.

نظرية المعرفة في عصر النهضة

اهتم جاليليو بالعلم الطبيعي فوجد أن الاعتماد على أقاويل وأرسطو في هذا العلم لا قيمة لها، وإنما يكتسب العلم الطبيعي بطريق المشاهدة. فطريق المعرفة الحواس على أن تصحبه آلات تضبط التجارب. وهذا الطريق هو الذي اعتمد عليه العلم الحديث، فجعل سبيل المعرفة العلمية الاستناد إلى المشاهدة الخارجية. فنحن إذن نكتسب المعرفة من الخارج.

وعلى هذا الأساس أقام بيكون فلسفته ومذهبه. فهو الذي بين الأسباب التي يقع فيها العقل البشري في الخطأ، ثم بين بعد ذلك أن المعرفة لابد أن تستند إلى مشاهدات واسعة جدا في الطبيعة، تصحبها التجارب، حتى نصل إلى معرفة القوانين الطبيعية.

ولكن إلى جانب هذه النزعة العلمية التي ابتدأ بها جاليليو وتابعه بيكون والتي تجعل أساس المعرفة المشاهدة والتجارب، نجد مدرسة أخرى تناقض هذه النزعة تمام التناقض. على رأس هذه المدرسة ديكارت فيلسوف القرن السابع عشر الذي كان عقليا يسلك إلى المعرفة سبيلا يختلف عن سبيل هؤلاء العلماء، وهو سبيل لابد أن يأخذ به كل من يريد أن يقيم فلسفة عقلية أو روحية، إذا اعتبرنا أن العالم ليس ماديا فحسب. فعند ديكارت أن العالم نوعان مادة وفكر، جوهرهما مختلف كل الاختلاف. والطريق الذي يعرف به الفكر أو المعقولات، ليس طريق المشاهدة الخارجية ولا طريق التجارب لأن المشاهدة والتجربة قد توصلنا إلى معرفة

الأشياء المادية، والعالم المادي لا نستطيع أن نعرفه معرفة يقينية. أما الذي نستطيع أن نعرفه معرفة يقينية، وأن نتأكد منه، بعد أن نفكر في كل شيء، فحقيقة واحدة هي حقيقة فكرية عقلية. وأول حقيقة من الحقائق التي استطاع ديكارت أن يعرفها، وأن يؤمن بها، هي معرفة نفسه لا جسمه. وذلك تفسير قوله أنا أفكر إذن أنا موجود. وقد أبصر ديكارت هذه الحقيقة بما سماه الحدس، ثم انتقل ديكارت من إثبات وجود نفسه إلى إثبات وجود الله بعدة براهين أهمها برهان الكمال، أي أننا نشعر في أنفسنا بالنقص ونتصور الكمال، وحيث أننا نتصور الكمال فالكمال موجود، فلسنا نحن بكاملين لأننا نشعر بهذا النقص، أما هذا الكامل الموجود فهو الله. والذي يهمنا في ديكارت أنه جعل المعرفة تقوم على مقدمات بديهية أشبه بالبديهيات الرياضية بل هي البديهيات الرياضية، لأن طريق ديكارت في المعرفة طريق رياضي بحت وبراهينه براهين رياضية، لأنها أوثق البراهين؛ وكان ديكارت يعتقد أن هذه البديهيات موجودة بالفطرة في أنفسنا، ونستطيع أن نعرفها بالنظر إلى أنفسنا بطريق الحدس. ومن هنا قامت المدرسة الديكارتية على أساس وجود بعض أنواع من المعرفة فطرية في النفس.

المدرسة الانجليزية:

وهذا هو السبب في أن طائفة أخرى من الفلاسفة وهم أصحاب المدرسة الإنجليزية لوك، وهوبز، وبركلي، وهيوم نهضوا جميعا ينظرون في جوهر العقل، وهل كما يقول ديكارت فيه معارف فطرية؟ وكيف نكتسب المعرفة؟ وبذلك تعد هذه المدرسة أول من نظر إلى العقل البشري، وحلله

تحليلا دقيقا. ووضعوا الأفكار الموجودة في عقولنا تحت المشرحة ففتحوا بذلك آفاقا جديدة في الفلسفة؛ وفي نظرية المعرفة بوجه خاص وهي النظرية الجوهرية في الفلسفة اليوم. ويكفي أن نعرف أن كنت الفيلسوف هو الذي قال عن هيوم إنه هو الذي أيقظه من سبات الاعتقادات. ونحب أن نبسط آراءهم بعض الشيء، فهم جميعا ينكرون إنكارا تاما أن المعرفة فطرية. وعندهم أن الأفكار التي تصل إلى الذهن إنما تصل عن طريق الحواس ثم تتجمع هذه الإحساسات، وتستحيل أفكارا، وتصاغ هذه الأفكار صياغة جديدة داخل العقل. ومن أقوال لوك "لا شيء في العقل لم يكن قبل ذلك في الحس" وبذلك يصبح مصدر المعرفة عنده الإحساسات.

أما بركلي فرأيه أغرب، وأكثر عمقا، فهو ينكر المادة إنكارا تاما، ولذلك فهو على رأس الفلسفة المثالية. فنحن حين ندرك في عقولنا معنى من المعاني مستمدا من الأشياء الخارجية المادية، فنحن إنما ندرك عقولنا ولا وجود للمادة إلا في العقل. أما العالم المادي فموجود، لأنه موجود في العقل الإلهي. فإذا عرفنا أن بركلي من رجال الدين فإنه يرتب على ذلك أن عقولنا أيضا نفحة من العقل الإلهي، وعن هذا الطريق نعرف الأشياء الخارجية.

أما هيوم فإنه نظر إلى طبيعة العقل وإلى طبيعة الأفكار الموجودة في العقل، فوجد أن الفلاسفة يقولون بأن من مبادئ العقل ما نسميه السببية أي اتصال الأسباب بالمسببات وهو مبدأ من المبادئ العقلية، وعلى أساسه تقوم العلوم المختلفة. إلا أن هيوم قال بأن اتصال السبب بالمسبب

ليس اتصالا ضروريا، أو ناشئا من العقل، بل هو اتصال نشأ عن العادة: فقد ألفنا باستمرار أن نرى أشياء تسبق أشياء فنقول عن السابق إنه سبب، وعن اللاحق نتيجة. هذه هي الانتقادات التي وجهها هيوم في عمق إلى طبيعة العقل وما فيه من أفكار ومبادئ كانت أساسا للفلسفة النقدية، وكانت أساسا لفلسفة كنت فيما بعد. وفلسفة كنت فلسفة نقدية كما نعلم، فله كتابان أحدهما يسمى نقد العقل الخالص، والثاني نقد العقل العملي، وكنت كما قلنا هو أعظم من تكلم في نظرية المعرفة. وإنما الذين مهدوا له هذا الكلام هم الفلاسفة الانجليز من جهة، وفلسفة ديكارت وتلاميذه من جهة أخرى من القائلين بالفطرة في المعرفة. وعلى حين أن الفلسفة الانجليزية تنفي نفيا تاما أن المعرفة فطرية فإذا بنا نرى أن كنت يقول بأن العقل يتركب من صور فطرية تتلقى الأشياء الخارجية، فتصوغها في هذه الصور العقلية. فالمحسوسات تصاغ في قالبين عقليين هما المكان والزمان.

برجسون:

وقد ظهر في العصر الحديث مذهبان جديدان جديران بالاعتبار، على رأس الأول برجسون، ومذهب الثاني أمريكي وهو البراجماتزم. وبين هذين المذهبين أوجه من الشبه على الرغم من اختلافهما اختلافا كبيرا. ووجه الشبه بينهما أنهما يعدان رد فعل على النزعة العلمية التي سادت أوربا خلال القرن التاسع عشر. وبمقتضى هذا الاتجاه العلمي قالوا إن المعرفة لا يكون موثوقا بها إلا إذا قامت على المشاهدة الحسية والتجارب، وكل ما خرج على هذا النطاق فهو كذب أو أوهام. فكأن العلم ينادي بما يسمى

جبرية مطلقة، أي أن هناك أسبابا ومسببات يتصل بعضها ببعض تمام الاتصال، ولا مجال للحرية، ولا مجال كذلك للغائية، ولا شيء يمكن أن يعرف إلا إن كان قائما على الحواس.

ويرى برجسون أن العالم عالمان عالم الحس وعالم الشعور، يقصد بالشعور العالم النفسي. فعالم الحس هو هذا العالم الذي يبحث فيه العلم الحديث بالملاحظة والتجارب وليس الأمر في العلم أمر الملاحظة والتجربة فقد لاحظ العلماء وجربوا، كما يلاحظ العوام ويجربون كل يوم، ولكن الملاحظة والتجربة لا تكونان علميتين إلا إذا خضعتا للقياس، أي القوانين الرياضية. فإذا انتقلنا إلى عالم الشعور وجدنا الأمر فيه مختلفا. وظواهر الشعور لا يمكن أن تخضع للقياس، وهذا هو السبب في أنها خارجة عن نطاق العلم الحديث بالشكل المعروف في العلوم الطبيعية ومحاولة العلماء قياس الشعور محاولة خاطئة. وفي الوقت نفسه هناك أمور يعرفها الوجدان في عالم الشعور بطرق مختلفة عن الطرق العلمية المستندة على الحواس؛ ولا ينبغي أن ننكر هذه الظواهر لأنها تأتي عن طريق مختلف عن طريق الحواس. مثال ذلك الشعور عن بعد **Télépathie** أي إدراك الإنسان الأشياء البعيدة عنه في المكان، أو توقعه أشياء في المستقبل أي في الزمان. وعند بعض الناس مواهب من هذا القبيل ثابتة. فما موقفنا من مثل هذه الظواهر هل ننكرها أو نقبلها؟ يقول برجسون إننا لابد أن نصدق هذه الظواهر لأنها أحداث واقعة حقيقية، كما نصدق ما يشاهد البصر من إحساسات، ثم نحاول بعد ذلك أن نعلل هذه الظواهر. الخلاصة أن برجسون ومن ارتاد هذه المباحث، يفسح المجال لطريق جديد من المعرفة

ليس بطريق الحس بل هو طريق الوجدان أو البديهة يسميه برجسون بالحدس. ويرى بعض المحدثين أن هذا الطريق من المعرفة، يجدر أن نخصص به حاسة جديدة نسميها "الحاسة السادسة" من خصائص أن تجعلنا نشعر بالأشياء عن بعد، وأن نعرف المستقبل. والحاسة السادسة تختلف عن الفراسة لأن الفراسة من التفرس بمقتضى أمارات يراها صاحب الفراسة في وجوه الناس، ونستطيع أن نستدل منها على ما خفي من أمور هؤلاء الناس؛ فالمعرفة في الفراسة تقوم على الاستقراء والقياس المنطقي.

البراجماتزم:

وصاحب مذهب البراجماتزم هو العالم النفساني وليم جيمس. وبمقتضى هذا المذهب انعكست نظرية المعرفة فبدلا من أن تقدم المعرفة ثم يرتب عليها العمل بعد ذلك، قدموا العمل أولا ثم استخلصوا منه المعرفة، ومن هنا أجازوا جميع الظواهر، وأدخلوا الدين مثلا في نطاق المعرفة. وطبقاً لهذا المذهب ينبغي أن نقبل ونقر الدين ثم نستخلص منه طريق المعرفة، فنجد أن طريق المعرفة الدينية بمقتضى هذا الدين العملي ليس هو الطريق العلمي، ولكن لابد أن نفترض وجود ما يشبه الحاسة الدينية هي التي جعلت المجتمع يعتقد ويؤمن بالأديان. ومن هنا نجد نوعا من الشبه بين هذا المذهب ومذهب برجسون من هذه الناحية، وهي الاعتراف بوجود ظواهر خارجة عن نطاق العلم، وسبيل معرفتها يختلف عن السبل المعروفة في العلم أي الملاحظة والتجربة.

ويقوم جوهر فلسفة وليم جيمس على البحث في "الشعور" حتى لقد

أصدر رسالة صغيرة عام ١٩٠٤ بعنوان "هل يوجد الشعور"، أنكر فيها ما جرى عليه الفلاسفة من قديم الزمان من التفرقة بين الذات والموضوع، أي بين الذات التي تشعر وتعقل، وبين موضوع المدركات عن الأشياء الخارجية، وهي خارجية عن الذات. وتتم المعرفة في اصطلاح الفلاسفة عندما تتصل الذات بالموضوع وبذلك تصبح المعرفة هي العلاقة بينهما، ونستطيع أن نسمي الذات بالعارف، والموضوع بالمعروف، والعلاقة بينهما بالمعرفة. مثال ذلك أنت تقرأ الآن هذا الكتاب؛ فأنت هو الذات أي العارف، والكتاب هو الموضوع أو المعروف، وبينك وبين هذا الكتاب المعرفة به. وكانوا يقولون إن العارف عقل أو نفس، وأن المعروف شيء مادي أو معقول آخر يصبح هو والعقل الذي يعرف شيئاً واحدا. هناك إذن ثنائية في المعرفة تميز بين العقل والمعقول أو المادة. وعند وليم جيمس أن القول بالنفس صدى للفلسفة القديمة، والقول بالشعور كشيء مستقل نظرة عقيمة، وأنه لا وجود إلا للتجربة الخالصة **Pure experience** وليست المعرفة إلا صلة بين تجربتين، وليس في باطن النفس هذه الثنائية بين ذات تعرف، وموضوع يعرف. ثم يقول بعد ذلك إن التجربة الخالصة هي تيار الحياة الدائم الجريان الذي يمهد فيما بعد للتفكير والتأمل.

ومذهب جيمس في الشعور من أنه التجربة المتصلة هو أساس نظريته في البراجماتزم وعنده أن المهم هو صدق الأفكار النافعة للإنسان في دينه وأخلاقه. والأفكار الصادقة أو الصحيحة، هي التي تتلاءم مع التجربة ولا تخالفها، وما دام الإنسان ينتفع منها **Profitable to our lives**.

كلمة أخيرة:

والخلاصة في نظرية المعرفة أنها أهم جانب بقي للفلسفة: أن تبحث في هذه الطرق التي توصل الإنسان إلى المعرفة بالعالم الخارجي أو بالعالم الباطني. واقتضى هذا منذ ظهور هيوم، وكنت على وجه خاص، النظر في هذه الأداة التي بها نعرف العالمين. وهذه الأداة هي العقل؛ ثم نظروا هل محتويات العقل أصلها ناشئ عن الإحساسات والتجارب؟ كأن العقل كالصفحة البيضاء ليس فيه شيء حتى تصل إليه هذه التجارب فتكون كل معرفة مكتسبة؛ أو أن العقل يتركب من بعض الأفكار البديهية مما يجعلنا ننظر إلى العقل باعتبار أن فيه معلومات فطرية. وهذه مسألة من أدق المسائل مما يقتضي النظر إلى العقل، وكيف ينظر العقل إلى نفسه، وكيف يعقل العقل ذاته، وهل العقل والشعور شيء واحد، أم العقل شيء، والشعور شيء آخر؟ وهنا انتهت مباحث المحدثين إلى القول، أو إلى افتراض طريق جديد يوصل إلى المعرفة إلى جانب الطريق العقلي، هو طريق الذوق أو الوجدان أو البديهة. ولا تزال هذه المشكلة، مشكلة المعرفة، مفتوحة الأبواب في الفلسفة.

الفهرس